المنظمة العربية للترجمة

مصطفى صفوان

الكلام أو الموت

ترجمة

د. مصطفى حجازي

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الكلام أو الموت

اللغة بما هي نظام اجتماعي:

دراسة تحليلية نفسية

المنظمة العربية للترجمة

مصطفى صفوان

الكلام أو الموت

اللغة بما هي نظام اجتماعي: دراسة تحليلية نفسية

ترجمة

د. مصطفى حجازي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة

صفوان، مصطفى

الكلام أو الموت (اللغة بما هي نظام اجتماعي: دراسة تحليلية نفسية)/ مصطفى صفوان؛ ترجمة مصطفى حجازي.

198 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)

ببليوغرافية: ص 183 - 191.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-0-1215-5

1. التحليل النفسي. 2. اللغات. 3. علم النفس. أ. العنوان. ب. صفوان، مصطفى (مترجم). ج. السلسلة.

150.195

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيار (مايو) 2008

المحتويات

مقدمة المترجم

شدني هذا العنوان (**الكلام أو الموت**) بقوة وشغف قبل أن أقرأ الكتاب بنحو عامين. كنت حينها بصدد العمل على تأليف كتاب بعنوان **الإنسان المهدور** والفصل المعنون بـ «هدر الفكر». ولقد وجدت في هذا التعبير دلالة بالغة وإمكانات فكرية خصبة ربطتها حينها بقضية حرية التعبير والتفكير، وبالنتيجة، بامتلاك الإنسان لذاته. ذلك أننا من دون التعبير والتفكير نكون بصدد الموت الكياني، ولا يتبقى لنا سوى الحياة البيولوجية. أوَليس حظر القول وقمع الفكر هما الآفة الكبرى التي تفرضها أنظمة الاستبداد وتفشي الأصوليات والعصبيات، مما يدخل الإنسان والمجتمع في حال فقدان المناعة والهدر الكياني؟

المعادلة صارخة في صدقها على واقعنا، فإما قول وفكر وامتلاك الحقيقة الذاتية، ومن خلالها حق الوجود والنماء، وإلا فإنه الموت وغريزته التي تفجر مختلف أشكال العنف التي تقضي على إنسانية الإنسان.

الكلام أو الموت هو تعبير كاشف في فهم جدلية الوجود الإنساني وتفاعلات البشر، قاله المحلل النفسي جاك لاكان جواباً على استفسار تلميذه مصطفى صفوان الذي كان آنذاك في طور

تحليله التعليمي تحت إشرافه، فإما حوار تحت مظلة نظام الكلام الرمزي، واعتراف متبادل بين ذاتيتين، وإلا فهو العنف الذي يتكاثر راهناً على مدى الساحة العالمية، وما يجره من تنكر لإنسانية الآخر وصولاً إلى هدره وقهره واستغلاله، وحتى إبادته. ومع أن هذا التعبير قد صدر عن لاكان في وضعية تحليلية نفسية، إلا أنه ذهب بي منذ البدء مذهباً إنسانياً واجتماعياً/ سياسياً. والواقع أن هذا الكتاب يحمل في الأساس رسالة سياسية فعلية بين الذوات، وبين الحاكم والمحكوم كما بين الشعوب، ولو أن المؤلف يجعله عنواناً لرؤية تحليلية نفسية في شروط إمكان قيام المجتمع الإنساني. إنه يتجاوز السياسة بمعناها الشائع وصولاً إلى رسالة الديموقراطية الفعلية كما قال كولن ماك كابي في تقديمه للنسخة الإنجليزية. إنها رسالة تقول إن قانون الكلام، هو المؤسس للكلام، والملزم للطرفين والناظم للعلاقات بينهما، أو هو النظام الرمزي تبعاً لثلاثية لاكان الشهيرة (الخيالي، الرمزي، الواقعي). إنه قانون سابق على الوعي الفردي، والقوانين الوضعية التي يسنّها البشر، وهو الذي يجعل المجتمع الإنساني ممكناً إذ يحكم علاقة الإنسان مع ذاته ومع الآخرين كما يحكم المجتمع، وإذ يكون «الجميع متساوين - بالرغم من أننا قد لا نكون على دراية متساوية بذلك» (كما يكتبه صفوان في نهاية الفصل الأخير) وهو تحديداً قانون حصانة الآخر ومنع قتله أو الاعتداء عليه، وقانون منع الكذب وتثبيت مصداقية الكلام والالتزام به، والتي من دونها ينهار الرباط الإنساني. أوَليست جلّ الاختلالات الاجتماعية نابعة من الكذب والخداع والتضليل التي تشكل تنكراً لهذا القانون العام ومعها كل حالات الاستبداد والاستغلال؟ إنه قانون يحل عند الإنسان محل الغريزة وما تمارسه من ضوابط عند الحيوان في تصرفاته.

ذلك واحد من أبرز أركان أطروحة صفوان التي يقدمها في كتابه هذا ويحاول البرهنة عليها، من خلال رحلة فكرية بالغة التألق والغنى والتعقيد، والتي تتوجه إلى ذكاء القارئ، وتستنفر طاقاته على التفكير والتأمل، وتدعوه إلى الوقوف موقف الدارس، وليس موقف من يأخذ بالمسلمات أو يكتفي بظواهر الأمور. إن طريقة العرض والمعالجة تدعو القارئ، إذاً، إلى أن يكون هو «اللاعب» (كما يذكر صفوان في حديثه عن الوضعية التحليلية اللاكانية). ولذلك، فإن أسلوب صفوان مضاد بالأساس للمنحى التعليمي الفوقي الإملائي الذي يقدم يقينيات ناجزة، ليس على القارئ سوى التسليم بها. إنه يطرح الأفكار ويحاكمها بأسلوب يترك فيه الدور الأساسي للقارئ كي يفكر ويتأمل ويستنتج، وصولاً إلى الوعي الذاتي الخاص، والوعي الإنساني العام. وكم يحتاج طلبتنا ودارسونا إلى التَفَكُّرْ بأسلوب الطرح هذا في المحاكمة الفكرية الجدلية النقدية، من موقع اللباقة والاحترام للآراء، وموقع الإلماح والإشارة الذكية التي هي أبعد ما تكون عن فرض اليقينيات الناجزة التي تشيع في كتاباتنا وتشكل أحد أبرز أوجه قصور الفكر لدينا.

يبرهن صفوان على أطروحته من خلال أخذ القارئ في رحلة فكرية ثرية تتنقل ما بين فلسفة اللغة والمنطق واللسانيات، وبين فلسفة القانون والأخلاق، ومنها إلى الأنثروبولوجيا، والأديان، والفلسفات الإغريقية.

يناقش نظريات المعنى والقصد، ويحلل تناقضاتها وحدودها. ومن ذلك يبيّن المنحى التحليلي النفسي الذي يتعارض مع هذه المذاهب في بيان المعنى، حيث يكمن المعنى اللاواعي في ما يخرج عن التماسك والوضوح، وفي ما هو نشاز وخارج عن قصد المتكلم. إنه ليس المعنى الجلي (كما في نظرية المعنى) أو الخفي (كما في

علم التأويل)، بل هو المعنى المتمثل في تَكَشُّفْ الحقيقة الذاتية. ذلك هو ما يهتم به التحليل اللاكاني (ليس كشف الدلالات الخفية للأعراض، أو في الخطاب)، وإنما وصول الذات إلى الوعي بحقيقتها، وقدرتها على قول حقيقتها، وتحملها لمسؤولية قول حقيقتها. ذلك هو الشفاء الفعلي، حيث يستعيد المرء ذاته، وبالنتيجة كيانه. وما يصدق على المرضي في التحليل، يصدق بالقدر نفسه على أحوال الوجود الأخرى. ألا يقوم الاستبداد في الأساس، وكذلك التطرف الأصولي، على حرمان الإنسان من البوح بحقيقته والجهر بها وتحمل مسؤوليتها؟ نحن هنا بصدد قضية كيانية تتجاوز نظريات المعنى وترابط المنطق وعلم التأويل، على أهميتها التي لا شك فيها.

يأخذنا صفوان في جولة ثانية في فلسفة القانون مناقشاً باقتدار مميز، نظرياته الكبرى. ويخرج من هذه المناقشة إلى أن هناك ما يتجاوز الدساتير والقوانين التي يسنُّها البشر. إنه قانون الكلام المؤسس للكلام والسابق عليه والذي يضمن مصداقيته. وهو ما يولّد على المستوى الفردي اللاواعي مشاعر الندم والذنب وطلب الغفران. إنه يشكل الضابط والناظم للتفاعلات بين البشر، ومن دونه يفتح على مصراعيه مجال الصراع المدمر والمميت. يصدم المرء حقاً حين يتبصر بهذا القانون المؤسس للوجود الإنساني، بمدى الاعتداء عليه في أنظمة الاستبداد والاستغلال.

وفي جولة ثالثة في الأنثروبولوجيا يناقش صفوان موضوع المحرمات (حظر القتل، وحظر سفاح المحارم)، بما هي شروط تأسيسية لقيام المجتمع. وينتهي إلى طرح النظرية التحليلية النفسية التي تبين رسوخ هذا القانون المتعالي، حتى عند الأقوام المسماة بدائية، والتي لا علم لها بالتعاليم السماوية. إنه قانون يتجاوز البداوة

والتَحَضُّرْ على حد سواء، وهو قانون إنسانية الإنسان ذاتها، وشرط تكون المجتمع.

هذه الأفكار الأولية لا تشكل تلخيصاً لفكر صفوان في كتابه هذا، ذلك أن مثل هكذا تلخيص وشرح يحتاج إلى حيز كبير جداً يتجاوز أي أفكار أولية، نظراً إلى كثافة مادة الكتاب وغناها وتنوعها. إنها أفكار المترجم التي أثارتها القراءات العديدة لهذا العمل، وهي لا تعدو كونها واحدة من قراءات خصبة أخرى ممكنة، ومتنوعة المداخل والمستويات، كما أنها لم تتوقف عند الأبعاد التحليلية النفسية المهمة، ذلك أن صفوان يدعونا إلى العودة إلى مرجعيتنا الذاتية، حيث «تجد جوابك في أسئلتك ذاتها» كما ينقله عن لاكان. أنت صاحب حقيقتك والمسؤول عنها. وليس هناك من جواب أصيل في قول مرجعية تتجاوزك. تلك دعوة إلى استرداد الذات الفردية أو الجماعية، من خلال الإحالة إلى الحقيقة الذاتية، وليس من خلال سلطة كلام أي سلطة خارجية (مهما كانت). أَوَلا تكمن الحرية الفعلية والمسؤولة هنا تحديداً؟

إن قراءة المترجم تعكس في الحقيقة اهتمامه وهمه السياسي والتحريري. وذلك هو هم صفوان الدائم والراهن لناحية الالتزام بقضايا أمته وتحرر ناسه، إلا أن التركيز في هذه الكلمة على البعد التحرري للإنسان لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يطمس الأطروحات التحليلية النفسية فائقة الغنى والكشف عن الطبيعة الإنسانية ولاوعيها والتي تشكل المادة الأساس لهذا العمل وتؤطر أفكاره الاجتماعية. والواقع أن هذه الأطروحات تلقي ضوءاً كاشفاً على تكوين الذات الإنسانية، كما على تكوين المجتمع، مما يشكل إسهاماً أصيلاً في النظرية الاجتماعية، وهي لغناها وكشفها تحتاج إلى مقدمة مطولة خاصة بها تتجاوز إطار كلمة المترجم الموجزة هذه.

يكشف صفوان في عمله هذا عن عالم مجتهد موسوعي ومستوعب باقتدار للفكر الغربي والعالمي إضافة إلى الفكر الإسلامي، مما يتجاوز إلى حد بعيد مجرد التمكن الواثق في الاختصاص (التحليل النفسي)، إذ إنه أحد أعلام ومرجعيات المدرسة اللاكانية. تشهد على ذلك محاوراته ومناظراته مع مختلف نظريات العلوم الإنسانية، ومقاربته لها بمنهجية نقدية جدلية تلتزم بالاحترام المتوجب للفكر موضع البحث. وهو بذلك يثير بصددها تساؤلات كاشفة وخصبة تفتح آفاق الرؤية الفكرية. كما تطرح بصددها وجهات نظر أبعد ما تكون عن الفوقية وادعاء يقين الإجابات الشافية. كل وجهة نظر، وكل طرح يفتح الباب أمام المزيد من التساؤلات وهو ما أطلق عليه تسمية الدائرية في مقدمته: تحول البرهان إلى سؤال يطلق بحثاً فكرياً جديداً.

ما أحوجنا في عالمنا العربي إلى تمثل هذه المقاربات الفكرية المفتوحة والكفيلة وحدها ببناء نظم معرفية حية ونمائية. وكم كان يمكن لعالمنا العربي أن يستفيد ويغتني من احتضان أمثال صفوان وعطائهم، وتوظيف طاقاتهم الفكرية والمهنية في خدمة نمائه وصناعة مستقبله، بدلاً من أن يتحول إلى عالم طارد للكفاءات. ورغم ما لاقاه من عنت من مرتزقة الفكر في بلده مصر، ومن حرب من المتسلطين على شؤون العلم والأكاديميا، إلا أنه ما زال في غربته المديدة (أكثر من 50 سنة في باريس) أكثر إصراراً على حمل لواء تحرير أمته وناسه، المهدورين منهم والمقهورين قبل كل شيء.

كتب كتاب **الكلام أو الموت** بالفرنسية في الأصل. ولكنه ترجم إلى الإنجليزية، وأدخلت عليه إضافات عديدة مع تقديم. وبناء على توصية المؤلف تم اعتماد النسخة الإنجليزية الكاملة في الترجمة. ولقد عمل المترجم على الشغل المقارن على النصين

الإنجليزي والفرنسي في آنٍ معاً، طلباً للمزيد من الدقة في الترجمة والأمانة للنص الأصلي. وهكذا اعتمد المترجم العنوان الفرنسي الذي يختلف عن الإنجليزي الذي أتى على شكل استفهامي **كلام أم موت؟**(*). كانت عملية الترجمة صعبة، وتطلبت الكثير من الجهد لأنها توخت أقصى درجات الأمانة الممكنة للنص على صعيد المحتوى والصياغة اللغوية والأسلوبية، وكلها ذات مستوى متقدم من تعقيد الأفكار ورقي الأسلوب وكثرة التفافاته وإلماحاته، كما هو معروف عن أدبيات المدرسة اللاكانية التي يحتل صفوان فيها مكانة مرجعية. كما يرجع شطر من الصعوبة إلى افتقار القواميس العربية إلى العديد من المفردات المقابلة للمصطلحات المتنامية في العلوم الإنسانية، وذلك رغم قدرة اللغة العربية العالية على الاشتقاق. ويأمل المترجم في أن يكون قد حقق بعض الظفر على هذه الصعوبات إلى الحد الذي يجعل النص العربي يتسم بمستوى معقول من الوضوح وسلاسة الأسلوب ودقة التعبير وتماسكه، انطلاقاً من الأمانة للنص الأجنبي.

يتضمن الكتاب إشارات كثيرة وغنية إلى مرجعيات في الفكر الغربي القديم والمعاصر. ولقد عمل المترجم على تقديم تعريف موجز بهذه المرجعيات في الهوامش بغية جعل النص أكثر ألفة للقارئ العربي. كما قدم تعريفاً للمصطلحات الأساسية التحليلية النفسية (اللاكانية تحديداً) الواردة في النص في هوامش الصفحات، مما ييسر مهمة القراءة لغير المتخصصين، وأتبع ذلك كله بثبت موجز للمصطلحات باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية.

[إن جميع الهوامش المشار إليها باشارة (*) هي من وضع المترجم، أما الهوامش المرقمة تسلسلياً فهي من أصل الكتاب].

(*) إن قول لاكان الأساسي هو بصيغة التوكيد وليس الاستفهام.

ولا بد في الختام من كلمة شكر مستحقة للصديق الدكتور عادل فاخوري أستاذ المنطق الرياضي وفلسفة العلوم الذي قدم عوناً ثميناً في جلاء المقاطع ذات الطابع المنطقي اللغوي في الفصل الأول خصوصاً، بالإضافة إلى المناقشات الثرية لنظريات فلسفة اللغة التي جرت بيننا، وأغنت معرفتنا بالموضوع، كما نشكر الزميل د. سعود المولى على عنايته بتدقيق المصطلحات التوراتية.

مصطفى حجازي

تقديم

الكلام أو الموت؟ كتاب صعب. أسلوبه ليس هو العائق: إذ إن جمل صفوان تشكل نموذجاً للوضوح المركز. المناقشة واضحة: يرسي صفوان ببراعة كبرى الخطوات التي تأخذه من حظر الكذب إلى منع القتل وصولاً إلى حظر سفاح المحارم. تكمن الصعوبة في أن تحليل صفوان يشغّل، في كل حال، قانون الدال: أي واقع كون أساس مادة الكتابة أو الكلام يفلت دوماً من عالم ما بين - الذاتية الواعي الذي يجعله ممكناً في الآن عينه. اكتشف فرويد في الوقت ذاته كلاً من وجود اللاوعي، وأنه محكوم بالخصاء عند كل فرد؛ من خلال الاعتراف بأننا لا نعدو كوننا واحداً من سلاسل من دون أي مرجعية أصيلة.

تطالعنا قراءة **الكلام أو الموت؟** بمجابهة حيز من المادة يدخل الجزع في النفس: من المنطق الفلسفي إلى الأنثروبولوجيا؛ ومن الديانة الإغريقية إلى ملكية القرون الوسطى. **الكلام أو الموت؟** هو كتاب يظهر القدرة على الانخراط في نقاش عبر كل العلوم الإنسانية. كل ما يمكن للمرء قوله من باب التشجيع، بأنه لا توجد هناك رغبة في إثارة الجزع لدى القارئ، كما أنه بالإمكان الوعد بأن تكون الملخصات الشفافة فائقة الدقة: في الواقع يقوم الكتاب بدور

المدخل النموذجي للمناظرات جد المتنوعة التي يناقشها ـ من القصد إلى المحارم.

تكمن صعوبة هذا الكتاب الحقيقية في التزامه مفصلة تكوين اللاوعي، وآثار هذا التكوين على الحياة الاجتماعية. المشكلة هي أن صفوان يقوم بصياغة علم جبر حيث يمثل كل كائن قيمة فردية. وخلافاً لفرويد الذي تنتهي حالاته دوماً بالفشل، كما يشير إليه صفوان عرضاً، فإن صفوان لا يقدم جردة بمعاني خفية أو سرية، حيث لا يوجد هنا تواريخ حالات قد تمكن المرء من استيعاب محتوى ما يقال بمزيد من الثقة. إن كلاً من الحلم الموجز والنكتة المختصرة يأخذان حقيقتهما من موقع الآخر، حيث تعمل اللغة كونها مركز معنى رمزي اجتماعي أكثر من كونها تعبيراً لذات فردية. إن البحث عن الحقيقة في تعبير الذات الفردية يؤدي بنا لا محالة إلى أن نضل الطريق، تماماً كما تضل الأنا طريقها في وهم تعرفها على وحدتها وتماسكها. لا يمكن معايشة حقيقة الذات المنقسمة إلا في عملية متحركة (في الحياة كما في التحليل) ـ وأي محاولة لتصور هذه العملية هي لا محالة مضللة؛ إذ إنها تعد بتماسك وبحقيقة وهميين بالضرورة. في الواقع يثير الكتاب ذاته توقع حقيقة الرباط الاجتماعي، إلا أنه يحبط مثل هذا التوقع لا محالة، حيث يبرهن على أن هذا الرباط هو دالّة تكوين اللاوعي. صفوان هو في هذا الصدد تابع أمين إلى فرويد، ولكن بينما حاول فرويد أن يكوّن اللاوعي والرباط الاجتماعي انطلاقاً من محتوى محدد هو الأب الميت، فإن صفوان باعتباره مريداً أميناً للاكان، يركز على الشكل، أي على اسم الأب. إن الاسم يحمل الشهادة على موت ذلك الأب الخيالي الذي ولّد رغبته الذاتية وأسس الرباط الذي يربطنا بأجدادنا.

وبينما قد يكون تقديم كتاب بهذه الكثافة الفكرية ضرباً من الجنون - إذ إن أي مقدمة حتى ولو ادعت فهماً كاملاً للنص، قد يتعين أن تكون أطول بكثير من الكتاب ذاته ـ إلا أنه بالإمكان على سبيل تقديم هذا العمل للقارئ الإنجليزي، إعطاء بعض الملاحظات حول الكاتب، مصطفى صفوان.

أول ما تدعو الحاجة إلى قوله حول مصطفى صفوان هو أنه محلل نفسي وتلميذ للاكان. ولا تتمثل أهمية لقب المحلل النفسي في مجرد الإشارة إلى الممارسة بل، في السياق الخاص لكتاب في النظرية الاجتماعية، إلى واقع عدم انتماء صفوان مؤسسياً: سواء أكان إلى جامعة معينة، أم إلى مذهب خاص. ولو قيّض له النجاح في طموحه كونه شاباً في نهاية الحرب العالمية الثانية كي يذهب إلى كمبردج لدراسة الفلسفة، فمن الأكيد أنه كان قد أصبح عالم منطق مدهش، إلا أنه من المشكوك فيه أن قيود الانضباط الجامعي كانت ستسمح له في تنمية اهتماماته عبر هذه الحقول المعرفية المتنوعة. وهكذا فالحظ الاعتباطي لتوزيع المنح الدراسية الأجنبية، هو الذي قاده إلى باريس في سنوات ما بعد الحرب مباشرة. وهنا انخرط في تحليل نفسي وصفه بالعبارات الآتية:

بدأت تحليلي النفسي في مارس/أبريل من عام 1946. ولحسن الطالع، فإن مارك شلومبرجر كان يمارس التحليل كونه عالماً في فقه اللغة، أكثر من كونه عالماً نفسياً. كان يعرف كيف يُثْبت مواربة ما أو يشرح غموضاً أو يلتقط معنى مزدوجاً، أو يعلق تأكيداً، كما أنه كان يفسر الأحلام من خلال قراءتها وكأنها رسومات رمزية. أتذكر دهشته عندما أتيت له بحلم لم يكن سوى صورة مصاغة انطلاقاً من قول شائع (مثل شعبي)، كنت أجهله تماماً حتى أنني لم أكن أعلم بوجوده أصلاً. كان يتمثل أحد هذه الأحلام في صورة

شعرة في راحة يدي؛ وما كان صارخاً خصوصاً بصدد هذه الصورة هو أن أحد الأسباب التي قادتني إلى التحليل كان حالاً من الكسل الآثم عملياً. وكان يعرف إضافة إلى ذلك، كيف يجعلك تشعر بكثير من اللباقة أنك لم تكن توجه كلامك إليه، وذلك من دون الادعاء من خلال هذا القول معرفة من تخاطب على صعيد التحويل(*). كان يرحب بك وكأنك شخص ينتظر قدومه، من دون أن يفتقد الحزم الضروري لرفض تلك الطلبات التي تبرز دوماً لا محالة في أي تحليل. وعلى الرغم من كل ذلك، لم يكن لديه نظرية محددة لتقنيته. وباستثناء حال واحدة، كان يتبنى لنفسه فيها فكرة المحلل كونه مرآة، لم أسمعه أبداً يطرق الموضوع. وباختصار لو كنت أتمنى الذهاب أبعد من ذلك، لاحتجت أن أتوجه إلى مكان آخر[1].

ذلك المكان الآخر، كان جاك لاكان الذي لم يكن في ذلك الحين معروفاً كثيراً خارج حلقة صغيرة من المحللين الباريسيين. وكان ذلك هو اللقاء الفكري الحاسم في حياة صفوان، كما تشهد عليه كل كتاباته. وبالنتيجة فليس مدعاة للدهشة أن يبدأ صفوان هذا النص بطرفة حول لاكان، وفرت كذلك عنوان الكتاب. تعطي هذه الطرفة المختصرة فكرة عن حضور لاكان بالغ القوة، وعن قدرته على تركيز خاطرة تفلت من أي سياق بين ـ ذاتي كي تلقي ضوءاً

(*) تحويل (Transference): هو العملية التي تتجسد بواسطتها الرغبات والصراعات اللاواعية من خلال انصبابها على المحلل النفسي بدلاً من تذكرها. وهكذا يعيش المحلّل هذه الرغبات وكأنها علاقة راهنة مع المحلل. ويشكل التحويل أحد أبرز أدوات التحليل النفسي هو والمقاومة.

(1) Moustafa Safouan, *Lacaniana: Les Seminaires de Jacques Lacan, 1953-1963* ([paris]: Fayard, 2001).

بارداً على الواقع، في قول مأثور. ولكن هذه المقاطع القليلة حول لاكان توضح كذلك التحولات الجذرية التي أحدثها لاكان في الممارسة، كما في النظرية. أن تنخرط في تحليل تعليمي مع لاكان يعني أن تترك خلفك كل أسئلة الصحة والضبط كي تلج وضعية يكون فيها كلامك الذاتي هو الذي يمكن أن يقدم أي إجابات ضرورية. كتب صفوان في مكان آخر (في البنيوية في التحليل النفسي) عن الكشف الذي عاشه حين تبدد التشويش الذاتي الذي كان يعاني منه بصدد صورة الأب، من خلال الطلب إليه أن يفكر في ثلاث تمفصلات مختلفة تظهر فيها صورة الأب، خيالية العلاقات بين الذاتية، رمزية عالم اللغة، والواقع الذي يشغل نقطة تلاشيهما كليهما.

إلا أن الملاحظات الأولية لكتاب **الكلام أم الموت؟** توضح تماماً أن لاكان كان بالنسبة إلى صفوان أكثر بما لا يقاس من مجرد مقدم لنظرية خاصة. يحتل سقراط في التقليد الغربي مكانة المعلم المكرّس، باعتبار أنه العارف المفترض. إلا أن صفوان صريح ومباشر في مقارنته لاكان بسقراط، وكذلك صريح ومباشر، أيضاً في اقتراحه بأن تفوق لاكان على المفكر الأثيني تكمن في مهارة لاكان الأكبر في دفع تلامذته إلى أن يتحققوا من أن الحقيقة التي يفصلها لا يمكن أن تتماهى(*) مع شخصه. وليس ذلك بالطبع لاكان الأسطورة الخارقة، لأن صفوان قابله قبل مرحلة أسطوريته الخارقة بوقت طويل. كانت

(*) التماهي (Identification): وقد يقال «تعيين» ويشيع خطأ استخدام كلمة تقمص في الأدبيات غير المتخصصة. التماهي أي كون الشيء هو هو، هو عملية نفسية أساسية يتمثل الشخص بواسطتها أحد مظاهر أو خصائص أو صفات شخص آخر، ويتحول كلياً أو جزئياً تبعاً لنموذجه. والتماهي هو آلية نفسية لا واعية تتم بشكل غير قصدي على عكس ما يحدث في النمذجة والمحاكاة (Modeling). وترى النظرية التحليلية النفسية أن الشخصية الإنسانية =

الحلقات الدراسية التي بدأ صفوان حضورها في العام 1951 تضم عدداً جد محدود من المشاركين، يمكنهم أن يتجمعوا في بيت لاكان. إلا أنه من الطريف أن نعرف أن لاكان كان يدهش المشاركين الأوائل هؤلاء من خلال تأكيده لهم أن اللقاء سيكون، مع مرور الوقت، حدثاً قد يأتي إليه الناس بالسيارات الخاصة وسيارات الأجرة.

يمكن القول إذاً إن صفوان كان تلميذاً للاكان حين كان بعد بالإمكان أن تكون تلميذاً للاكان. وجدير بالإشارة كذلك إلى أن هذه التلمذة امتدّت ردحاً طويلاً من الزمن أطول مما هو ممكن في أي عالم مهني. لم يبدأ صفوان الكتابة للنشر إلا عندما قارب الخمسين من العمر، وتشهد أعماله على فترة خارجة عن المألوف من النمو الصامت، وعلى وقت مديد من القراءة والتفكير.

وإذا كانت العلاقة مع لاكان تشكل شرطاً محدداً ضمن النص ذاته، فمن المهم كذلك أن نبيّن أن **الكلام أم الموت؟** قد كتبه مصري. وإذا كان صفوان باريسياً لما يزيد عن خمسين سنة، وحصل على الجنسية الفرنسية، فلا مجال للشك حول قوة ارتباطه «ببلده الأم». وقد تكون أكثر زياراتي متعة لبلد أجنبي مع أم أولادي، هي تلك التي أمضيتها بضيافة صفوان في مصر. ومن أبرز عناصر المتعة هو رؤية السياق الذي يُبَيْن أن «فرح الحياة» الفائق لدى صفوان ليس صفة شخصية وقفاً عليه. على كل حال تكمن دلالة مصر بالنسبة إلى **الكلام أو الموت؟** في كونها أقدم حضارات البحر المتوسط، وأكثر البلدان تعرضاً للاستعمار في آن معاً. هذا المنظور المزدوج هو الذي

= تتكون وتتمايز من خلال سلسلة من التماهيات مع أشخاص يمثلون نوعاً من مثل أعلى محبوب أو حتى مرهوب.

يتيح لهذا الكتاب أن يكون العمل الوحيد في النظرية الاجتماعية أو الثقافية التي أعرفها، القادرة على تحدي سلطان الفكر الغربي من دون اعتذار، في الآن عينه الذي يظل فيه مفتوحاً تماماً على الثقافات والتقاليد الأخرى.

أن يولد المرء في مصر بعد الحرب العالمية الأولى، يعني أن يولد في مستعمرة بريطانية يشكل فيها الصراع ضد الاستعمار، والنضال من أجل التحرر الوطني السياق الحتمي. ولقد كان هذا حال صفوان، وخصوصاً أن والده كان أحد مؤسسي الحزب الشيوعي المصري. ويشكل الفشل الكامل للقومية العربية بلا شك، عنصراً دالاً لفهم خيارات صفوان المستمرة للإقامة في باريس ولاتخاذه من التحليل النفسي مهنة العمر، إلا أنه من الخطأ التفكير في أن صفوان لم يفكر باستمرار بالسياسة .

إن هذا الكتاب هو وليد مناقشة سياسية حول الثورة الإيرانية، وإذا غابت كل آثار هذا الميلاد في النص، إلا أنه تجدر الإشارة بأنه كتاب سياسي؛ كتاب يشدد على الطبيعة الديموقراطية العميقة لاكتشافات فرويد. إلا أن صفوان لم يولد مصرياً فقط، بل هو ولد وترعرع في الإسكندرية التي وصفها لورنس دوريل في مجلته **الفصلية الإسكندرانية** بأنها المدينة متعددة الأعراق واللغات. وعلى الأغلب، فإن صفوان قد يجد في مرجعية اللغة انتماءه الأقرب إلى نفسه. ذكرياته عن والده، معلم المدرسة، لا تمت إلى السياسة بقدر ما تمت إلى اللغة، وقبل كل شيء، لقدرة هذا الوالد وأصدقائه على الاستمتاع بالتلاعب اللفظي. ومن المدهش حين يقرأ المرء صياغاته اللغوية الفرنسية الجميلة، أن يفكر بأن الفرنسية لم تكن لغته الأولى، ولا حتى الثانية. إلا أن اللغة بالنسبة إلى صفوان هي خيار دائم. ولقد أخبرني في إحدى المرات أنه تمنى لو أن الظروف سمحت له أن

يكتب بالإيطالية. وليس خيار الإيطالية هو ما تركني مذهولاً، إنما الافتراض غير المعلن الذي يذهب إلى أنه قبل فعل الكتابة، يأتي اختيار اللغة.

وقد لا تكون كتابات صفوان التحليلية النفسية هي تركته الأكثر ديمومة، وإنما ترجماته إلى العربية. لقد سبق له أن ترجم كلاً من **فينومينولوجيا العقل** لهيغل، و**تفسير الأحلام** لفرويد. وأخيراً، ومن ضمن قناعته المتنامية بأن محو الأمية هي المعركة السياسية الأساس، وبأن انقسام العرب إلى نخبة وعامة هو ما يفسد كل النضال السياسي، قام صفوان بترجمة كل من **عطيل** و**هاملت** إلى العامية المصرية.

لقد قرأت كتاب **الكلام أو الموت؟** أكثر من عشر مرات إلى الآن، في كل من الفرنسية والإنجليزية. ولا يمكنني الادعاء بأنني فهمته تماماً، ولكن كل قراءة جديدة له كانت تثمر كشفاً ومتعة، سطراً بسطر وصفحة بصفحة. يهدف هذا التقديم إلى مجرد تقديم نقطة انطلاق بدئية ووعد بأن تكون المثابرة على هذه القراءة مجزية.

كولن ماك كابي

بتسبرج

مقدمة المؤلف

يمكن قراءة هذا الكتاب كونه عرضاً يخضع لتسلسل منطقي، حيث يؤدي كل فصل فيه إلى سؤال يحيل إلى الفصل التالي عليه، وهكذا دواليك وصولاً إلى الاستنتاج الختامي. إلا أنه بالإمكان كذلك البدء بأي فصل يقع عليه الاختيار، وكذلك فبالإمكان البدء بأي صفحة نريد حتى أني قد أذهب بعيداً كي أنصح القارئ الذي يجد مناقشات المنطق جافة إلى حد ما، أو شاقة ومنفرة، بأن يؤجل قراءة الفصل الأول إلى النهاية. وعلى كل حال، إذا كُنتَ مهتماً في المقام الأول بالنواة التحليلية النفسية للكتاب، قد يفضل أن تَبْدأ بالفصل المعنون **الاستعادة التأملية** (Retrospect). وإذا كنت تفضل، من ناحية ثانية، البدء بالمعنى الأولي لمجمل العمل، فإن الاستلحاق سيكون بمثابة مقدمة. وأخيراً إذا كنت مهتماً أساساً بالمحاور الأصلية للحجج التي يمكن قولها في تبرير نشر الكتاب، يتعين عليك التحول إلى صفحاته الختامية، وإلى القسم المعنون **في ما يتجاوز المجتمع**. ذلك أن هذا الكتاب، بالإضافة إلى طابعه الدائري، يبدأ بالذات (Subject)، بمقدار ما هي أمر يتجاوز كلاً من النية في التواصل أو أن تكون مستودع دلالات خفية؛ وهو ينتهي بالذات عينها إلى الحد الذي يوفر فيه مفهوم التحالف، أو العهد (Bérit) التوراتي، المجاز

الأكثر ملاءمة لتكوينها كونها ذاتاً راغبة ـ وهكذا إذاً فبالتوازي مع دائريته، فإن المسار الذي اتخذه هذا الكتاب يمكن اعتباره سلسلة متتابعة من الرؤى المتمركزة من البداية وحتى النهاية حول سؤالين توأمين. أنشد في أولهما أن أبيّن ما هذا الذي يكوِّن وحدة مجتمع ما. وهو سؤال يعتقد بعض المؤلفين المعاصرين بإمكانية حلّه ببساطة من خلال الجمع ما بين «الإنسان الاقتصادي (Homo economicus)» الذي قال به بنتام و«الإنسان الاجتماعي[1] (Homo Sociologicus)» الذي قال به دوركهايم. وأتحرى ثانياً عن مسألة كيف يحدث أنه بالرغم من هذه الوحدة الاجتماعية التي تبدو الحياة الإنسانية مستحيلة تماماً من دونها ـ أننا نعيش، كما نحلم فرادى، كما يقول كونراد. ولا يكفي البتة في هذا المقام جواباً شافياً الاستشهادُ بالتضحيات التي تفرضها الحضارة على الأفرادِ، أو حالات الكبت التي تمليها عليهم. وبدلاً من التصريح عن إجاباتي عن مثل هذه الأسئلة منذ البداية، أرغب ببساطة أن أشير إلى نقطة انطلاقي.

عندما كان جاك لاكان يقوم بعمله محللاً مشرفاً على المحللين المتدربين، كان يعتمد طريقة شخصية فريدة خاصة به. بقية المحللين المنخرطين في التدريب كانوا يتبنون مفهوماً بسيطاً وطبيعياً بالواقع عن مهمتهم معتقدين أنهم إنما يقومون بدورهم بغية تعليم كيفية قيادة تحليل مضبوط. أما بالنسبة إلى لاكان فلم يكن هناك تمييز بين ما هو صحيح وما هو ليس كذلك. وبالطبع كان هناك توافق على بعض قواعد اللعبة بما فيها قاعدة التداعي الحر؛ وقاعدة الامتناع، حيث يحظر على المحلل اللجوء بانتظام وتحت أي ظرف ـ إلى الطمأنة

---

(1) انظر: John Elster, *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Studies in Rationality and Social Change (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1989).

بغية الحد من القلق أو تخفيف الشعور بالذنب. أو كذلك القاعدة التي تشترط أن لا يقدم أي من الشريكين، سواء أكان المُحَلِّلْ أم المُحَلَّلْ، على العودة عن أقوالهما، بمعنى إنكار أنهما قالاها...إلخ. إنما حتى عندما تُحترم هذه القواعد، يبقى أنه يتعين عليك أن تكون أنت اللاعب. وقد تعترض بأن هذه القواعد معروفة مسبقاً من المتدرب، وبالنتيجة فليس من الواضح ما الذي يتبقى عليه كي يتعلمه. وإضافة إلى ذلك، أين هي رغبة لاكان، طالما أنه يضع ذاته في موضع المُشرف؟ يتمثل الجواب في أنه كان يضع رغبته في تصرفك، حيث كانت تُحَرّك فقط كونها جواباً عن أسئلتك، إذا كنت ترغب فعلاً أن تتعلم ليس ما يتعين عليك عمله، بل ماذا أنت فاعل حقاً. مما يعني القول إن جاك لاكان عرف كيف يستعمل رغبته وكأنها س (x) (أي كونها رمزاً في معادلة)، قبل تقديم الصيغة بوقت طويل. كما تجدر الإشارة إلى أن المتدرب هو على ألفة كاملة بقواعد العملية «المضبوطة» حيث إن المشرف أو المشرفة عليه هو عموماً ممن نشروا ودرّسوا وتكلموا في الندوات. وحين يطرح طلبه للتحقق من المُحَلّلْ المشرف فإن المتدرب يكون مسبقاً في وضعية العارف. كان هذا الظرف يولد على الدوام رتابة ذاتية، في أفضل الأحوال، أو رغبة عارمة في الامتثال في أسوئها.

وبذلك كان لاكان بمنأى عن الأسئلة «الغبية». وهكذا حدث أن طرحت عليه السؤال الآتي:

«ولكن يا سيدي، هذا الشاب [أعني المريض الذي كنت مهتماً به حين ذاك] يأتي لرؤيتي مرتين أو ثلاثاً أسبوعياً ويروي لي كمية من القصص، ويدفع لي ثم يغادر. ماذا يتعين عليّ أن أعطيه بالمقابل؟» وكان الجواب على ذلك: «لماذا؟ إنك تعطيه صمتك». لا يتركك جواب من هذا القبيل من دون أن تتغير. وما كان مصدراً للارتباك أو

حتى التشويش، يتحول بسحر ساحر إلى ورقة رابحة، وبالحقيقة يتحول إلى أداة عمل. ولذلك فقد أضيف أن أقل ما يمكن أن يتوقعه المرء من تلميذ من تلامذة لاكان هو أن لا يبقى الإنسان مفتوناً بسحر المعلم، كما كان حال ألسبيادس(*) (Alcibiades) مع سقراط. إذ إن ذلك السحر كأي سحر آخر هو ببساطة سحر الكلمة، وقد يختزل في الواقع إلى سحر حقيقي، إن لم يكن موجهاً بجدلية ما، مما كان الأولى بألسبيادس أن يدرسه. إلا أنه، كما نعلم، كانت لديه انشغالات كثيرة أخرى في أيامه.

أتذكر جيداً كيف طرحت سؤالاً من نوع مشابه على لاكان، مع أني نسيت «المادة» التي شكلت المناسبة التي دفعتني كي أسأل عن علاقة الأب بكل ذلك. وكان الجواب هو الآتي «إنه (الأب) هو من يحفظ التوازن بين كليكما»، ولكي يزيل أي شكوك عالقة حول ما يعنيه، أضاف مباشرة: «ذلك أنه لا يوجد بين شخصين إلا الكلام أو الموت». وحسبما أذكر، فإن الكتاب الحالي هو نتاج هذا الجواب الذي تلقيته منذ أربعين سنة خلت .

وأسارع فأضيف، بأن ذلك لا يعني أنني أمضيت الأربعين سنة في استشارة عرّافة الوحي الإلهي. في الحقيقة، ربما ما كنت لأوجّه اهتمامي أبداً لهذا الجانب من أعمال فرويد المعروف باسم «التحليل النفسي التطبيقي»، لو لم يطلب مني صديقي كولن ماك كابي (Colin Maccabe) منذ تسع سنوات خلت، والذي أهديه هذا الكتاب مع كل

(*) ألسبيادس (Alcibiades): هو جنرال أثيني كان تلميذاً لسقراط، ورئيس الحزب الديموقراطي. قام بمغامرات عسكرية ضد صقلية، اتهم بخرق المحرمات وتدنيسها. واغتيل بعد بعض النجاحات العسكرية. ولقد كان ألسبيادس مفتوناً بسحر علم المعلم. كما كان مشغولاً عن التعمق في الفكر بسبب ارتباطاته وحملاته.

الود، أن أعرض بشكل مكتوب الفكرة التي تم طرحها خلال مناقشة للثورة الإيرانية، ومؤداها أن الشعب الإيراني عاد إلى دينه، ودافع عنه وكأنه هويته الراهنة. لقد فشلت في الإيفاء بهذا الطلب، ولن يجد القارئ هنا شيئاً عن الثورة الإيرانية. إلا أنني آمل أن أكون قد قدمت تفسيراً معقولاً لما قد يدفع شعب ما إلى تقديس جذور هويته.

كتبت الفصل الاستعادي (Retrospect) جواباً على دعوة إ. ماليه (E. Malet) للإسهام في أحد أعداد مجلة *Passages* حول موضوع «هل يتعين علينا إحراق لاكان؟» (أيلول/ سبتمبر 1993) أما الملحق (Postface) فلقد كتب من أجل حلقة دراسية نظمت بعناية ميشال فيرادو (Michelle Ferradou) في لا تراس دي جوتنبرج، حول موضوع هذا الكتاب، وأما فصل «ما يتجاوز المجتمع» فهو عبارة عن نص محاضرة دعاني كولن ماك كابي لإلقائها في معهد الفيلم البريطاني، بعنوان «هل هناك أي شيء كوني في الثقافة؟». وأود أن أعبر عن شكري الخالص لكل المعنيين، وكذلك لكل من تيري مارشيز (Thierry Marchaise) على تشجيعه وإيفلين كازاد هافاس (Evelyne Cazade Havas) على ملاحظاتها البناءة. وسيكون من نوع نكران الجميل نسيان التلاميذ الذين حضروا الحلقة الدراسية (1988 ـ 1990) التي أتاحت تطوير صياغة هذا الكتاب، وذلك بالرغم من ثغرات الإعداد له.

نجح مارتن توم (Martin Thom) في إنجاز ترجمة إنجليزية لكتاب **الكلام أو الموت** (*La Parole ou la mort*) تعكس بأمانة الأصل الفرنسي، حتى إنه أضاف نفحة أدبية تجعل بقدر الإمكان، قراءته أكثر إمتاعاً. ولم توفر شيرميان هيرن (Charmian Hearne)، من مؤسسة بلجريف ماكميلان للنشر، جهداً لضمان نجاح إنجاز المهمة، وأنا ممتن بعمق لكليهما.

مصطفى صفوان

1

المعنى والحقيقة في التحليل النفسي

يكرس فرويد في الفصل الأخير من **دراسات في الهستيريا** والذي كتبه في العامين 1894 ـ 1895 بضع صفحات للوصف الموقعي «الترتيب الثلاثي» للمواد النفسية، كما كانت تتجلى من التحليلات التي كان يقودها في الفترة التي كان قد أنجز فيها لتوه القطيعة مع التنويم المغناطيسي.

1 ـ تتجمع الذكريات في «موضوعات» أو في رُزَمْ من الذكريات، وتترتب حول «النواة المرضية» في دوائر متتالية وحيدة المركز تتتابع حسب نظام زمني.

2 ـ يطرح الخطاب المكون من التداعيات الحرة على شكل نظام من الخطوط يتقدم خلال الموضوعات الذاكرية من المحيط ووصولاً إلى النواة المرضية، تبعاً لحركة متعرجة أقرب ما تكون إلى تعرج حركة الفارس على رقعة الشطرنج، مع بعض التقاطعات في ما بين هذه الخطوط.

3 ـ وتتمثل المقاومة(*) بخطوط تتقاطع شعاعياً مع الخطوط

(*) مقاومة (Resistance): يطلق اسم المقاومة خلال العلاج التحليلي النفسي، على كل ما يحول من أفعال المُحَلِّلْ أو أقواله دون نفاذه إلى لاوعيه. ولقد أدخل فرويد هذا =

السابقة عليها. وتزداد شدة هذه المقاومة التي تتجلى في ثغرات الخطاب أو حذف بعض المواد منه، أو في تفاقم عارض مرضي «له تأثيره» (حضوره) بمقدار اختراق هذه الخطوط الشعاعية عميقاً نحو النواة المرضية، أي نحو ذلك «التمثل الصدمي المكبوت(*) غير المحتمل، والذي بسبب من كبته يعود فينتقم منا من خلال تحوله إلى مولد للمرض»(1).

تبشر هذه الصفحات في الحقيقة، بما ستؤكده الأعمال التأسيسية، تبعاً لتعبير لاكان، المتمثلة في «تفسير الأحلام؛ سيكوباتولوجية الحياة اليومية؛ النكات وعلاقتها باللاوعي: أي عملية

= المصطلح في أعماله منذ مرحلة مبكرة بعد تخليه عن التنويم المغناطيسي. وأصبحت المقاومة وتحليلها تشكل أحد أركان العلاج التحليلي النفسي بالتوازي مع التحويل وتحليله. وتزداد المقاومة شدة كلما اقتربنا من النواة المرضية، إذ إنها الوجه الآخر للكبت. ومن خلالها يتعرف المحلل على المكبوتات. وللمقاومة مظاهر كثيرة من مثل الثرثرة أو الغياب عن الجلسات، وفقدان الاهتمام بالعلاج أو التحسن الزائف.

(*) كبت (Refoulement): يشكل الكبت ركناً أساسياً من آليات الدفاع النفسية. وهو يشكل الخطوة الأولى للأعراض المرضية التي لا تعدو كونها تعبيراً مقنعاً وملتوياً عن المكبوتات. والكبت هو في أساس نظرية اللاوعي في التحليل النفسي عند المرضى والأسوياء على حد سواء. وترى هذه النظرية أن الذات تدفع عنها كل التصورات والرغبات التي تهدد توازنها أو تولد لها القلق، بحيث يصبح الكبت هو الدفاع الأول ضد هذا القلق. ومن خصائص الكبت أن المواد التي تكبت لا تزول. بل هي تظل فاعلة في اللاوعي وتحاول الخروج إلى حيز الوعي من خلال الأحلام والأعراض المرضية ومختلف تعبيرات اللاوعي الرمزية منها كما المرضية.

(1) Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, 24 vols. (London: Hogarth Press, [1953-1974]), vol. 2: *Studies on Hysteria (1893-1895)*, by Josef Breuer and Sigmund Freud, pp. 99, 123 and 287-301.

دلالة مستقلة عن الخطاب القصدي، والتي تؤدي، بالمناسبة إلى فشل هذا الخطاب. ولقد كان وجود مثل هذه العملية شيئاً «لا يصدق» وأنا أستخدم عن قصد في هذا المقام، التعبير ذاته الذي يستخدمه فرويد كي يصف من خلاله عودة المكبوت(*) (Retour du refoulé) كما يؤكده لاكان. وهكذا فكبت لقب السيد (Herr)، هو في الواقع نسيان سينيورللي(**) (Signorelli) بمعنى أنه في ذلك الموقع تحديداً يظهر الكبت(2)؛ إذ كما يردد فرويد، لا يوجد كبت إلا ويفتضح في أثرٍ ما يدل عليه.

ومع ذلك، فالطابع المذهل لهذا الاكتشاف الفرويدي هو أبعد ما يكون عن الزوال. وأكتفي بالإشارة برهاناً على ذلك، إلى محاولات المناطقة المعاصرين الرؤوية من مدرسة الفلسفة التحليلية لتأسيس ما يسمونه نظرية مصورنة للمعنى(***) (قواعد استنباط المعنى). الفحص

(*) عودة المكبوت (Retour du refoulé): إنها العملية النفسية التي تنزع من خلالها العناصر المكبوتة، والتي لم يقض عليها الكبت مطلقاً إلى الظهور ثانية في الوعي والسلوك والأعراض. وتتمكن من ذلك بطريقة محرفة على شكل تسوية من خلال عمليات الإزاحة والتكثيف والأعراض النفسية الجسدية.

(**) سينيورللي: إشارة إلى لوكاسينيورللي (Luca Signorelle): رسام إيطالي شهير (1445- 1523). طور أسلوباً عالي التعبير، مما جعله واحداً من أكبر الفنانين المتخصصين بالجداريات التي زينت كنائس كبرى في كل من إيطاليا وفرنسا. الإشارة هنا هي إلى التحليل الذي قدمه فرويد لعدم قدرته على تذكر اسم سينيورللي في مقالته بعنوان «نسيان أسماء العلم» المنشورة في: المصدر نفسه.

(2) انظر المثل الأول الذي حلله فرويد في: Freud, Ibid., vol. 6: *The Psychopathology of Everyday Life (1901).*

(***) النظرية المصورنة في المعنى (Théorie formalisée du sens): نسبة إلى المنطق الصوري (Logique formelle) الذي وضع أرسطو أسسه وطوره لايبنتز، وأعاد إحياءه ابن رشد، ومن ثم أصبح من العلوم الأساسية في الفلسفة. وهو يحدد القضايا الصادقة أو الخاطئة من خلال صياغتها الشكلية اللغوية، وتسلسلها وشروط انطباقها وصحتها أو استبعادها وصولاً إلى الإستنتاج المنطقي.

النقدي لهذه النظرية مفيد جداً، إذ إنها ترتكز على مسلمتين تُخْضِع أولاهما، وهي علنية، المعنى للقصد الذاتي، بينما أن الأخرى، والتي لفرط بداهتها الظاهرية تصرفنا عن التفكير فيها، فتُتْبِعْ الدال بالمدلول. هاتان المسلمتان هما على النقيض تماماً من المسلمات الفرويدية، حتى أنه بالإمكان تعريف الحقل الفرويدي الذي يتسم بالمفارقة كما سنرى، باعتباره مكوناً من وقائع الخطاب التي تمثل مشكلة بالنسبة للنظرية المصورنة للمعنى، هذا إذا لم تسقطها صراحة من مجالها بشكل كلي. ولذلك فليس من المفاجئ في شيء أن نجد علم التأويل (Hermeneutique) يحاول إتْباع المسلمات الفرويدية به. ومع ذلك، فإن طرق التحليل النفسي، كما سنبينه أيضاً هي جد قريبة من طرق المؤولين المحدثين، والتي ليست لها أي صلة، كما يذهب إليه أنصارها ذاتهم، مع التأويل اللاهوتي الذي يجد فيه علم التأويل مرجعيته الأولى. ومهما كان من أمر الفروقات ما بين علم التأويل والفلسفة التحليلية إلا أنهما يرتكزان في منتهى المطاف إلى مسلمة مشتركة، وهي وحدة الذات المتكلمة ـ وهي مسلمة تمثل من وجهة نظر التحليل النفسي إنكاراً(*) (Denegation) لانقسام هذه الذات.

تتميز النظرية المصورنة في المعنى (أو النظرية القابلة للصورنة) عن النظرية المسماة منطقية استدلالية، في كون هذه الأخيرة تحاول إيضاح مفهوم المعنى من خلال تفسير فلسفي، إما أنه يحلله بناءً

(*) إنكار (Dénégation): آلية دفاعية يلجأ إليها الشخص الذي في الوقت الذي يبوح فيه بأفكاره ورغباته أو مشاعره، التي كانت مكبوتة حتى تلك اللحظة (أي حين تظهر هذه الأفكار... في خطابه) فإنه يستمر في الدفاع عن نفسه ضدها (ضد ما يسببه ظهورها في خطابه من ورطة...) من خلال إنكار تبعيتها له. نقلاً عن: جان لابلانش وج. ب. بونتاليس، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**، ترجمة مصطفى حجازي، ط 4 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002).

على مفاهيم أخرى، أو أنه على الأقل يطرحه في صلته بمفاهيم أخرى من مثل الفهم أو المرجعية أو الاتصال أو كمية المعلومات، أو حتى المعرفة إلى آخر ما هنالك. في حين أن النظرية المصورنة في المعنى (أو القابلة للصورنة) إذا ما واجهت لغة ما ولنسمها (ل)، فإنها بالكاد تقدم تحديداً للمعنى لكل جملة مفيدة في هذه اللغة (ل)، أي إنها بكلمة أخرى نظرية تقدم مسائل (Théorème) من الصورة الآتية:

(ج) تعني (في ل) أن (ق)، smeans in (L) that (P)؛ حيث (ج) تعني جملة، و(ل) تعني لغة، و(ق) تعني قضية. في كل جملة مفيدة في اللغة (ل)[3].

بإمكاننا أن نشك بما يمكن أن نكسبه من نظرية تعلمنا أن «الباب مغلق» تعني (بالفرنسية مثلاً) أن الباب مغلق. إلا أنني أضرب صفحاً عن الاعتبارات التي يستعان بها بغية تلطيف انطباع الركاكة، من مثل التمييز ما بين اللغة الموضوع (Language Objet LO) (ل م) وبين ما فوق اللغة (Meta Language) (ML). ما يهم هنا هو طريقتنا في العمل: ليس من خلال التحليل النفسي وإنما بالاستعانة بالتعريفات التي نطورها. يمكننا أن نعرّف، كما يحلو لنا، مفهوم المعنى أو أي مفهوم آخر يبدو ضرورياً، إنما يتعين علينا من ثم أن نرى في ما إذا كانت هذه المفاهيم التي تم تعريفها على هذه الشاكلة، تؤدي فعلاً معاني الاستخدام الفعلي للغة، كما هي متداولة ضمن مجموعة سكانية معينة.

---

(3) انظر: Martin Davies, *Meaning, Quantification, Necessity: Themes in Philosophical Logic,* International Library of Philosophy (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981).

ذلك أنه يمكن للمحتوى أو التَمَثُّل (Representation) ذاته: «باب مغلق» على سبيل المثال، أن يرد في أنشطة لغوية جد متنوعة، تتجاوز كثيراً صيغ التوكيد، والأمر، والاستفهام الثلاثة، كي تستوعب تعابير من مثل الاحتجاج، والاشمئزاز، الخوف، الرجاء، والتوقع،...إلخ. سنكون عندها إذاً بحاجة إلى ما يمكن تسميته «نظرية القوة»[4] والتي لا تعدو الصيغ النحوية بالنسبة إليها أن تكون مؤشراً صادقاً من الوهلة الأولى، وهي نظرية تزودنا بتفسير معنى أن تكون (ل) لغة جماعة بشرية معينة (ج) من خلال استخدام مفاهيم المواقف القضوية (اعتقاد، رغبة، نية،...إلخ.). ولنطلق على ظرف التلاؤم هذا تسمية «ضوابط المواقف القضوية»[*] (PAC). وانطلاقاً من ذلك، نرى أن تعريفات البداية التي اعتمدناها يتعين أن تصب في صياغة (PAC) التي يطلب إلينا فحص مدى ملاءمتها لحدسنا حول اللغة من عدمه. يمكن في هذا المقام، محاولة صياغة (PAC1) تعبر عن حتمية القول بالنظرية القسرية وذلك بالقدر الذي توحي به هذه

---

(4) فكرة قدمت من قبل أوستن في: John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Edited by J. O. Urmson and Marina Sbisa?, William James lectures; 1955, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. 33.

(*) مواقف قضوية (Attitudes propositionnelles): يعني الموقف القضوي أن يكون لشخص ما موقفاً معيناً من قضية ما من مثل: المعتقدات والرغبات والمعارف التي تشكل أمثلة نموذجية على المواقف القضوية. أدخل الفيلسوف المنطقي برتراند راسل مصطلح الموقف القضوي الذي شاع استعماله في الأدبيات التحليلية المنطقية. القضية قد تكون صادقة أو مغلوطة، وهي تتميز عن منطوقها اللغوي. وهي ليست المنطوق بل محتواه. ولذلك يمكن التعبير عن القضية ذاتها (الأرض كروية) بعدة لغات (الأرض كروية The Earth is Round, La Terre est ronde)) فالقضايا هي حالات الأشياء وليست الكلمات التي تستخدم للتعبير عنها. أما الموقف فهو حال ذاتية عقلية أو وجدانية (معرفة أو رغبة أو تمن...) ويمكن أن يكون للشخص الواحد موقف واحد من عدة قضايا، أو يكون له أكثر من موقف من قضية واحدة (أن يعرف، أن يتمنى، أن يعتقد...).

الحتمية بوجود إرغام. ولكن، ولكي أستبق الأمور، سأعتمد على التعريفات التي يتم الانطلاق منها في صياغة «النظرية المصورنة» وهي تعريفات تتعلق بمفهومين رفع جرايس(*) (P. Grice) من شأنهما عالياً، أي كل من مفهوم «الجملة - تعني» (S- meaing) ومفهوم «الاصطلاح».

يمكن إجمال القول في تعريف المصطلح الأول كالآتي: أن متكلماً (م) يعني (ج) أن (ق) بواسطة التلفظ (س) الموجه نحو جمهور مستمعين (A) فقط في حال؛

1 - كان المتكلم (م) يقصد بواسطة التلفظ (س) أن يحدث في جمهور المستمعين (A) إعتقاداً (منشطاً) بأن (ق)؛

2 - وكان المتكلم (م)، بالنسبة لكل سمة (ص) من التلفظ (س) يقصد أن جمهور المستمعين (A) يَتَعَرَّفْ على القصد الأولى للمتكلم (م) (أي القصد في بند 1 أعلاه) وذلك جزئياً بفضل التعرف على انتماء السمة (ص) إلى التلفظ (س)؛

3 - وكان المتكلم (م) يقصد أن تَعَرُّف جمهور المستمعين لقصده الأولى كونه متكلماً (م) يشكل جزءاً من مبرر الجمهور (A) للاعتقاد بأن (ق)؛

(*) بول جرايس (Paul Grice) (1913 - 1988): فيلسوف لغة بريطاني تتلمذ ودرس في أكسفورد، وأمضى العقدين الأخيرين من حياته في جامعة بركلي - كاليفورنيا. معروف بإسهاماته اللغوية الأساسية في دراسة المعنى عند المتكلم وفي اللغة والعلاقات المتعددة بينهما. قدم فكرة المعنى (Meaning) وطورها تبعاً لمقاصد المتكلم. كما أنه افترض وجود مبدأ التعاون في الحوار لفهم مضامينه. واشتغل على التمييز بين المعنى الطبيعي (Natural Meaning) الذي يدل على العلاقة السببية من مثل (البثور تعني الإصابة بالحصبة) والمعنى غير الطبيعي (Non - Natural) الذي يدل على وقائع وحالات من خلال إشارات غير لغوية (من مثل إشارة ممنوع الوقوف، أو ممنوع المرور). وله إسهامات كبرى أخرى في فلسفة اللغة ومنطقها.

4 ـ وكان المتكلم (م) لا يقصد أن يخدع جمهور المستمعين (A) بنواياه.

ملاحظتان تأتيان في محلهما، في هذا المقام، تتمثل أولاهما في أن جرايس يقر بوجود حالات لغوية يجد المتكلم فيها صعوبة في قول ما يريد قوله، وذلك في مقالة تهدف من ضمن أشياء أخرى، إلى تبيان أن المقاصد اللغوية تشبه إلى حد بعيد المقاصد غير اللغوية. وهو يقترح مثلاً على ذلك حالة ذاك الفيلسوف الذي حين سئل عن معنى مقطع غامض في أحد أعماله، أعطى جواباً لا يستند إلى تذكر ذلك المقطع، وإنما جواباً يشبه بالأحرى تبيان الطريقة التي يتعين من خلالها فهم المقطع موضع السؤال. إلا أنه وبسبب حرصه على تأمين حسن انتظام عمل القصد التواصلي، يسارع جرايس إلى صرف النظر عن الحال الواردة في هذا المثال، والتي تبدو له «خاصة جداً بحيث إنها لا تسهم في إحداث فارق حيوي»[5].

أما الملاحظة الثانية التي تشرح سبب تضمين النقطة الرابعة في التعريف الوارد أعلاه، مع أن الواقع يمكن أن يكذبها على حد سواء، فهي تتمثل في أن فكرة «التعاون في التواصل» تؤدي دوراً محورياً في نظرية جرايس، وذلك بمقدار ما تثير ما يسميه «التضمين الحواري» الذي يتميز عن التضمين المنطقي. إذ لو أن أحدهم قد لاحظ أنه لم يتبق إلا القليل من الوقود في خزان سيارته، وقيل له (جواباً عن سؤاله) أن هناك محطة للوقود بالقرب من البقال الموجود في الشارع المجاور، فإن هذا الجواب يتضمن «على صعيد الحوار»

(5) انظر: H. P. Grice, «Meaning,» in: P. F. Strawson, ed., *Philosophical Logic*, Oxford Readings in Philosophy (London: Oxford University Press, 1967), p. 48.

أن المحطة المذكورة مفتوحة وتعمل؛ وإلا فلن يكون له من معنى أكثر من التأكيد بأن هناك بقالاً في الشارع المجاور. تكمن أهمية فكرة التضمين هذه في أن جرايس يفكر بالاستناد إليها كي يبين أن التباينات ما بين اللغة الطبيعية والمنطق الشكلي لا تعدو كونها في الواقع سوى أمثلة على التضمين الذي ينجم عن مبدأ التعاون وحقائقه العامة(6). ومجمل القول، إنه «ينقذ» اللغة الطبيعية من خلال تطهيرها من كل فعل يرمي إلى تضليل المُحاوِر.

أما في ما يخص مفهوم الاصطلاح (Convention)، فيعرفه ديفيد لويس على أنه في الأساس، انتظام، أي تلك العلامة التي يفضل أعضاء تجمع إنساني معين الامتثال لها عموماً، والتي يتعرف بها ومن خلالها كل واحد منهم على مقاصد الآخر(7).

وليس عجيباً في أن يصب هذان التعريفان في «ضبط الموقف القضوي» (PAC2) الذي يربط «الجملة ـ تعني» (S-Meaning) بصيغة التوكيد و«جملة أمر» (S-Commanding) بصيغة الأمر، و«جملة ـ يتساءل» بصيغة الاستفهام. إلا أن الجملة تعني تبدو في الآن عينه، جد محدودة وبالنتيجة قاصرة عن التعبير عن العلاقة الواقعية باللغة، ذلك أن هناك جملاً توكيدية لا ترمي إلى إثارة اعتقاد ما. إن الجملة القائلة بأن «الإسكندر الأكبر ولد في عام 356 قبل الميلاد» تعني بالأحرى ما يعتقده من قال بها، إذا ما قيلت كونها جواباً عن سؤال في امتحان. ويسري الأمر ذاته على الاعترافات، والتذكير

(6) انظر: James D. McCawley, *Everything that Linguists Have Always Wanted to Know about Logic but Were Ashamed to Ask* (Oxford: Basil Blackwell, 1981), pp. 215-231.

(7) David Lewis, Quoted in: Davies, *Meaning, Quantification, Necessity: Themes in Philosophical Logic*, p. 10.

والإيضاحات الموجهة إلى ما يسميه جرايس جمهور المستمعين «المستعصي على التأثر».

وبغية علاج هذا القصور، يتم إدخال مفهوم أكثر مرونة وأكثر عمومية، وهو مفهوم جملة تعني• (S-Meaning•)، والذي يتلخص تعريفه الإجمالي في الآتي: يقصد المتكلم من خلال تلفظه (س) أن يثير لدى الجمهور A اعتقاداً بأنه، أي المتكلم، يعتقد بأن (ق). إلا أن هذا المفهوم الجديد لا يحمل أي حل. إذ من ناحية أولى وإذا ما أخذنا بالاعتبار العنصر الشعائري الذي تتضمنه الاعترافات، يصبح من المشكوك فيه بأن تكون هذه الاعترافات من نوع أفعال الجملة ـ تعني• (S-Meaning•) (أي أفعال تدل على مقاصد محددة).

ومن ناحية ثانية: وكما يلاحظ دافيدسُن هناك الكثير من الجمل التوكيدية التي ليست توكيداً من مثل «الكثير من القصص، والتكرارات الروتينية، والتوضيحات، والافتراضات، والمحاكاة الساخرة، والأحاجي، وكذلك الأغاني والمجاملات فكلها غير توكيدية بالطبع»[8].

أما التمييز الذي أجراه أوستن (Austin) بين ما يسميه الاستعمالات «السوية» أو «الجادة» لجملة ما، واستعمالاتها «السقيمة» أو «الطفيلية»[9] فلا تشكل حلاً، كما يلاحظه الكاتب ذاته، وإنما هي مجرد دعوة للحدس. ذلك أن واقعة إصدار أمر بصيغة الأمر، لا يشكل مؤشراً على جديته؟ كما أنه بالإمكان طرح سؤال جاد بصيغة

---

(8) Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984), p. 111.

(9) انظر أوستين حيث يرجع إلى الاستخدام الشعري للغة، من ضمن أشياء أخرى، في: Austin, *How to Do Things with Words*, p. 104.

الأمر. الصيغ النحوية قابلة للإبدال في ما بينها، وذلك من دون الزعم بإمكانية الكلام على استعمال «سوي» إذا كان المقصود بذلك الاستعمال المعتاد، أو الأكثر تكراراً إحصائياً.

وللخلاص من هذه الورطة تعتبر كل من الجملة ـ تعني• (S-Meaning•) والجملة ـ تعني• (S-Meaning•) كونها جزءاً من فكرة أكثر عمومية واتساعاً تكرست بمسمى «المعنى الضعيف» (Weak) للجملة S والتي تكتب على الشكل الآتي WS-Meaning «جملة ضعيفة المعنى» وتعرف إجمالاً كالآتي:

يعني المتكلم (م) «بجملته الضعيفة المعنى (WS-Meaning)» أن (ق) من خلال محتوى تلفظها (س) الموجه نحو جمهور مستمعين (A) فقط في حال ما إذا كان هناك موقف قضوي ما بحيث إن:

المتكلم (م) يقصد أن محتوى تلفظه (س) سيحدث لدى جمهور المستمعين (A) نوعاً من دلالة (بسي Ø) (ق) .P وهي صيغة تقوم فيها (بسي Ø) مقام كل دلالة تترجم الموقف القضوي AP: سواء أكان اعتقاداً أم نداءً، أم سخرية، أو التزاماً، . . .إلخ. ويتعين أن نلاحظ أنه لا يمكننا أن نُضَمِّن هكذا تعداد لا الإنكار، ولا أي آلية (دفاعية) فرويدية أخرى تحدد وضعية ذاتية.

وهكذا يبدو وكأن مشكلاتنا قد حلت، بفضل التلاعب الكتابي، إنما هو حل مفرط في شكليته بحيث لا يسعنا أن نمحضه قيمة حقيقية. إلا أن التدقيق في الأمر، يظهر لنا أن هذا التعريف (WS-Meaning) (جملة ضعيفة تعني) يتيح لنا تكوين ضوابط موقف قضوي درجة ثالثة (PAC3) يمكن أن نستخلص منه أن هناك توافقاً يسمح لكل فرد من الجمهور أن يقول جملة توكيدية من دون أن يؤكد أي شيء كان. وهكذا يصبح التمييز بين جملة ـ

تعني• (S-Meaning•) وجملة ـ تعني• (S-Meaning•) محدداً جداً مما لا يسمح بتغطية تنوع أنشطة اللغة، هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى فإن جملة ضعيفة ـ تعني والتي هي فضفاضة التحديد أعجز من أن تنجح في إجراء هذا التمييز، وبالنتيجة يصبح مثل هكذا تمييز بين هذه الحالات الثلاث مجرد تمييز بين «الإثبات والقول». ونحصل بالنتيجة على مفهوم «القول» الأكثر عمومية من مفهوم كل من التوكيد والإثبات؛ وهو كما يكتب دايفس «مفهوم نحتاجه بداهة. وذلك لأن العديد من الأنشطة اللسانية التي تستعمل منطوقات ذات طابع توكيدي وتراهن على كون هذا النمط من المنطوقات له معنى ما ضمن الجمهور، ليست توكيدات بالضرورة»[10].

يقتبس دايفس، من ثم النكتة الآتية عن بيكوك (Peacoke): «لو أجابك أحدهم على ملاحظتك إن آلة التسجيل خاصتك لا تعمل جيداً، بالقول على سبيل النكتة، «إنه يسر نيكسون أن يساعدك على التغلب على أي صعوبة يمكن أن تصادفك في كبسة «مسح التسجيل»، فإنه بقوله هذا يقصد تحديداً وبالضبط أن نيكسون سيسره أن... كذا... إلا أنه لا يؤكد البتة أن نيكسون سيسره بالتأكيد أن.. إلخ»[11].

إنه لمن الغريب الكلام عن معنى ضعيف، أو حتى سقيم، في الموقع ذاته الذي يجلجل فيه المعنى بأقصى مداه، وحيث تتجلى الذات أكثر ما تتجلى في اللامعنى ذاته تحديداً. أعني بذلك أن المناطقة أبعد ما يكونون في الواقع عن استخلاص الاستنتاج من

(10) Davies, *Meaning, Quantification, Necessity: Themes in Philosophical Logic*, p. 21.

(11) المصدر نفسه.

هكذا أمثلة، والذي يبدو أنه لا محيص عنه، وتحديداً الاستنتاج القائل بأن المعنى في اللغة ل (in L) للجملة S يخبو في القول، أو إذا شئنا، يتجاوز ذاته فيه، ذلك القول الذي يستخدم هذه الجملة ذاتها باعتبارها دالاً يحدد معنى مختلفاً كلياً، ولكن من دون التعبير الجلي عنه. وبالنتيجة فإن المعنى المتوافق عليه عموماً لهذه الجملة بما هي نطق بالنسبة لجمهور العامة، هو شيء، بينما أن المعنى غير المسبوق الذي يبزغ من مركز هذا النطق هو شيء آخر مختلف كلياً. لا يخطر ببال المناطقة أبداً أن يموضعوا الذات على هذا المستوى من البيان الذي تُوَلدّ الجملة فيه معنى يستعصي مع ذلك على كل من التوكيد والقول، مع أن هذا المعنى لا يفوق الوصف، وهو المستوى ذاته الذي يبدو أن الدال يُوَلَّد فيه المعنى (إلا أني أسارع فأضيف مرة أخرى أن هذا المعنى لا يعبر عنه صراحة، وهو يجيز لنا الكلام عن «أثر المعنى»). كما أنهم لا يستوعبون أنه إذا كانت قضية «نيكسون كذاب» حقيقية، فإننا نكون بصدد حقيقة مشكوك فيها: إذ تستخدم للإدانة، بينما أن هذه الحقيقة ذاتها تبرز في النكات، متجردة من كل قصد ما عدا قصد الدلالة على ذاتها تحديداً. وهكذا فليس من المستغرب كون الحقيقة تسلك أحياناً دروب الأخيولة[12].

أما مناطقتنا إياهم فإنهم يميلون بالأحرى إلى اعتبار صياغتهم الأخيرة على أنها تشكل تقدماً، وذلك بمقدار ما تتواءم مع مشكلة وجود أفعال لغوية ليست أفعالاً من نوع الجملة ـ تعني (S-Meaning) (ولا حتى من نوع الجملة ـ تعني● (S-Meaning●) إلا أن مثل هذه الصياغة تتواءم جيداً مع هذه الأفعال اللغوية لدرجة أنها تتيح، ولو

---

(12) حول تحليل المؤلف الذي حاول أن يحدد طبيعة الأخيولة في الوقت ذاته الذي يظل فيه ملتزماً بفرضيات الفلسفة التحليلية، انظر: Gregory Currie, *The Nature of Fiction* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990).

على مستوى الإمكانية النظرية، وجود أقوام تمتلك لغة (ل) لا تستخدم جملها إلا لقول النكات، وغناء الأغاني ورواية القصص، وإطلاق الافتراضات، . . .إلخ، ولكن من دون أن تقوم أبداً بأفعال من نوع الجملة ـ تعني (ولا حتى الجملة ـ تعني•) وهي أفعال تتصور هذه الصياغة أنها خاصة بلغة أخرى. وكأنه على غرار عودة المكبوت، يعود انقسام الذات ما بين عملية البيان، وعملية محتواه، واللتان تم تجاهلهما، على شكل افتراض وجود قوم ثنائيي اللغة.

إلا أن مثل هكذا افتراض، لا يهز قط هؤلاء المناطقة. إذ إن المهم بالنسبة إليهم ليس معرفة ما إذا كان يوجد مثل هكذا قوم (ثنائيي اللغة)، أم لا، وإنما ما يهمهم هو تفسير أفعاله اللغوية، فيما لو وُجدت. إلا أن، صيغة ضوابط الموقف القضوي PAC3 التي يتم التوصل إليها انطلاقاً من تعريف الجملة الضعيفة تعني (WS-Meaning) لا تسهل البتة هذه المهمة، بل هي تخلق مشكلة جديدة. ذلك أن هذه الصيغة تسمح بتصنيف منطوق ما (Enoncé) باعتباره توكيدياً، في حين أنه لا يوجد أي استخدام له بهذا المعنى، وفي حين أن حدسنا الألسني يشير أن مثل هذا الاستعمال يشكل بالأحرى الاستعمال السوي، حتى ولو لم نعط لمصطلح «السوي» هذا معنى ما هو معتاد، أو معنى الأكثر تكراراً إحصائياً.

ومن دون الاكتراث بتبرير هذا «الحدس» من خلال التساؤل عن أي معنى آخر أكثر ملاءمة يمكن إعطاؤه لمصطلح «السوي» هذا، كما يقترحه دافيدسون، سنقوم بإضافة فكرة «الصيغة الفعلية الجيدة» التي تضم فئتين من الأفعال اللغوية إلى كل نموذج، حيث ترجع إحدى الفئتين إلى الجملة ـ تعني (أو الجملة ـ تعنى•) بينما ترجع الفئة الأخرى إلى الجملة الضعيفة تعني (WS-Meaning). يُمكِّننا هذا التدبير المصطنع من صياغة ضوابط موقف قضوي (PAC4) تقدم

تعريفاً للعلاقة الحقيقية باللغة، والتي تتيح، ولو على مستوى الإمكانية النظرية وجود لغة بدون أي ممارسة للمعنى أن القضية ...P، أو الأمر أن القضية ...P، أو الطلب هل أن هذه القضية ...P، وإنما تقتضي «كضرورة نظرية» أن تستعمل هذه الصيغ الفعلية على الوجه الملائم، في الحالات التي يتم فيها استعمالها. وحيث إن ضوابط الموقف القضوي PAC 4 لا تربط الصيغة الفعلية الإخبارية بشكل قسري بفعل من نوع الجملة ـ تعني (ولا حتى الجملة ـ تعني●) فإنه يبقى تحديدات التوكيد والقول كما كانت بعد ضوابط الموقف القضوي PAC 3، ولا يتطلب بالنتيجة إلا أن يكون شكل النطق بالصيغة الإخبارية. ويكتب ديفيس بهذا الصدد أن لهذه الصيغة «النتيجة (السارة حدسياً) والتي تتمثل في أن التوكيد هو معيار القول. .»[13].

إلا أن هذه الإدعاءات تعكس تحيزاً يُحَّد ولو جزئياً، على الأقل، من مجال المنطق، إذ إنه أياً كان الخيار المتخذ في تعريف «معيار القول» يظل بالإمكان طرح الرأي القائل بأن معيار القول ليس التوكيد وإنما هو الطلب، وذلك بناء لمبررات لا تقل شأناً عن المبررات السابقة. وجهة نظر جاكوبسون ملائمة تماماً لموضوعنا في هذا المقام إذ يكتب قائلاً: «نحتج على المحاولات الانقيادية والمصطنعة الهادفة إلى اختزال اللغة إلى مجرد التوكيدات الإثباتية وإلى اعتبار صيغ الطلب (الاستفهامية والآمرة) نوعاً من تحريفات الجمل الإثباتية أو شروح لها»[14]. ما هو أصل هذا التحيز؟.

الواقع أن هؤلاء المناطقة الذين يحاولون بناء نظرية مصورنة

---

(13) Davies, Ibid., p. 24.

(14) Roman Jakobson, *Selected Writings*, 8 vols. (S-Gravenhage: Mouton and Co., 1962-1988), vol. 2: *Word and Language* (The Hague: Mouton, 1971), p. 660.

للمعنى، ينطلقون من نقطة أرخميدس تقع خارج نطاق اللغة، وهي نقطة توفر لهم رؤية، خادعة بطبيعتها، للغة المستخدمة فعلياً من قبل قوم ما، تتخذ شكل زوجين منتظمين < جمل S، معاني M > حيث S هي مجموع معين من الجمل (Sentences) وM مجموعة معينة من تحديدات المعاني (Meanings)(15). وهكذا فهم يختزلون الذات إلى زاوية رؤية بحيث لا يحتفظون منها سوى بالبقية المتبقية التي تكون الأصوات (Phone)(16) التي تتيح تعريفها كونها متكلماً، وهم بذلك يختزلون في الآن عينه معنى الجملة إلى "شيء ما» يتم النطق به. كذلك هو الحال في موقفهم في ما يخص الاسم العلم، إذ لا تكمن القضية في نظرهم في معرفة «ما إذا كان معنى الاسم العلم يكمن في كيان مهما كان نوعه، وإنما في معرفة ماهية هذا الكيان، وبالتحديد محاولة معرفة إذا ما كان معناه يكمن في حامله أم في شيء آخر (معناه مثلاً)(17). كذلك هو حال موقفهم من الجملة، حيث تصبح المسألة ليس معرفة ما إذا كانت تعني «حالاً ما أو واقعاً ما» وإنما تكمن في معرفة ما هي هذه الحال، وتحديداً، أي موقف قضوي (Attitude propositionnelle). وهكذا نقع من جديد في المفهوم اللغوي الذي يلصقه فيتجنشتاين بالقديس أوغسطين مع ما يتضمنه ذلك من تبعية الدال المسبقة للمدلول. يشكل هذا المفهوم النموذج الذي تستقي منه الفلسفة التحليلية، منذ فريجه ورسل، تأملاتها

---

(15) Davies, Ibid., p. 6.

(16) يستخدم أوستن هذا المصطلح للدلالة على المظهر السمعي وحده لفعل الكلام، في: Austin, *How to Do Things with Words*, p. 92.

(17) Gordon P. Baker and M. S. Hacker, *Wittgenstein, Meaning and Understanding: Essays on the Philosophical Investigations*, Reprint with Corrections ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1992), p. 229.

النظرية، وهو النموذج الذي تقوم عليه الأطروحة القائلة بأن «التوكيد هو معيار القول».

وهناك إشارة تؤكد هذا المنحى، وتتمثل في أن مناطقة هذه المدرسة لا يطرحون عموماً مسألة المجاز. وحين يعالج أحدهم وهو دافيدسون، موضوع المجاز «ويسميه شغل الحلم في اللغة»[18] فإنه يتبنى موقفاً يذكرنا بموقف بعض الفقهاء المسلمين من مثل ابن حزم والذين يرفضون أي تأويل كان للآيات القرآنية، ومهما كان منهج هذا التأويل: وهكذا «فذراع الله هو ذراع الله» ولا شيء غير ذلك[19]. تذهب أطروحته إلى القول «المجازات تعني، ما تعنيه الكلمات، في أكثر تأويلاتها حرفية ولا شيء غير ذلك». ولكن بما أننا بصدد كاتب يتميز برهافة حسه «للكلم» فإنه لا ينسى أن يوضح أن أطروحته لا تتضمن أي نفي، مهما كان، لمفاعيل المجاز، أما ما ينفيه فهو الادعاء القائل بأن المجاز يحدث مفاعيله بفضل معنى خاص، أي بفضل محتوى معرفي معين: حيث يكتب قائلاً «إن افتراض أن المجاز يمكن أن يكون فعالاً فقط فيما لو حمل رسالة مقننة، هو تماماً كالتفكير بأن نكتة أو حلماً يحمل توكيداً يمكن لمفسر ماهر أن يعيد صياغته بأسلوب نثري بسيط»[20]. سيتعرف القارئ من خلال تحليلي للنكتة التي اقتبستها أعلاه (النكتة حول نيكسون)، بأنني أشاطر دافيدسون هذه النظرة[21]. إلا أنني، وعلى العكس من

---

(18) Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp. 246 ff.

(19) Jane Dammen McAuliffe, *Qur' anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991), p. 17.

(20) Davidson, Ibid., p. 262.

(21) من أجل فحص نقدي «لطريقة الاختزال» التي استعان بها فرويد في تحليل النكات، وكذلك من أجل نقد مختلف نظريات المجاز، وخصوصاً الخلط بين معنى المجاز =

دافيدسون، لا أنفض يدي من الاهتمام بالحقل الذي حدده، مع ذلك، بكثير من الثقة. في الواقع إنه يتمسك من دون مواربة بالقول، إنه منذ أرسطو ووصولاً إلى ريتشارد فإن أفضل ما قيل في مفاعيل المجاز (كيف يعمل (How it Works)) هو كلام هراقليطس حول موضوع عرافة (Oracle) دلفي، وهو محق في رفضه ترجمة الكلمة اليونانية (σημαινει) بالكلمة الإنجليزية «يعني (Means)» والتي يتعين ترجمتها حرفياً بالفرنسية بـ «يقصد القول (Vouloir dire)، يتبنى عوضاً عن ذلك «الترجمة الجذابة» التي قدمتها حنة أرندت: «إنه لا يقول، وإنه لا يخفي، بل هو يلمح (It Does not Say and it Does not Hide, it Intimates)»[22]. والحال أن التحليل يكشف، تحديداً في حقل «التلميح» هذا، كلاً من موضوع النطق (Enonciation) وصدارة الدال على المدلول. وكانت العرّافة (Oracle) هي في الواقع المجاز الذي استعان به فرويد عن طيب خاطر في الفصل سابق الذكر من **دراسات حول الهستيريا** بغية الدلالة على معبد دلفي الآخر الذي تنبعث منه الذكريات التي تلقي أضواءً جديدة على العارض [المقصود عارض الهستيريا (المترجم)]، وذلك من دون أن تبحث المريضة عن هذه الذكريات بشكل مقصود، حتى أنها لم تكن لتحدس بمثل هذه الإضاءة.

وما كان يوقع مناطقة المدرسة التحليلية في الإرباك هو تحديداً هذا الحقل الذي يمكن وصفه باعتباره حقل المفارقة بمعنى أن المعنى الحرفي يتعرض للتعليق أو للتجاوز من خلال اللامعنى الظاهر، إنما من دون أن يُلْغَى نتيجة لذلك، (وهو ما يدعوه دافيدسون كذبة بَيِّنَة، أو حقيقة نشازاً، إلا أنها لا تحتاج إلى شرح

= ومعنى الدال المنقوص. انظر: Moustapha Safouan, *L'Inconscient et son scribe* (Paris: Editions du Seuil, 1982), pp. 71-74.

(22) Davidson, Ibid., p. 262.

مسهب)[23]. وأكثر ما يميز المناطقة الذين يحاولون بناء نظرية مصورنة (Formalisée) في المعنى من خلال المثابرة على متابعة برنامج جرايس (واستثني منهم دافيدسون الذي يذهب إلى أن فهم معنى جملة ما، يتمثل في تقديم شروط حقيقتها، تبعاً للتعريف الذي يقترحه تارسكي (Tarski) لهذا المفهوم؛ ذلك أن المعنى بالنسبة إليهم، يتعين شرحه انطلاقاً من القصد، أو قصد التواصل تحديداً، كما يشير إليه ستراوسون[24] (Strawson). يتطلب هذا القصد كي يتحقق بشكل مثالي، أي من دون إمكانية الوقوع في الخطأ، معنى وثيق الارتباط بالنص الحرفي، والذي يربط هذا النص به في آن معاً. وهذا ما يقوم إدخال مفهوم الاصطلاح التوافقي (Convention) المغلوط بتلبيته، وهو المفهوم الذي يستعين به المناطقة ذاتهم كذلك كي يميزوا ما بين اللغة واللغة الطبيعية، من مثل همهمة الكلب التي تدل على غضبه[25].

إلا أن ذلك يبقي المشكلة الآتية من دون حل: كيف يحدث أن متحدثاً ما يرغب في التعبير عن البخل الكريه عند فلان من الناس، فيقول العكس من ذلك تماماً، أي يبالغ في الإشارة إلى كرمه، ومن دون أن يحاول التضليل باعتبار أن المستمع إليه يفهم تماماً قصده، وما يريد أن يقول؟ تلك هي المشكلة التي يحلها علم التأويل، أو

---

(23) المصدر نفسه، ص 259.

(24) إذا كنت لم أدرج دونالدسون مع هؤلاء المناطقة فذلك لأنه يتمسك بالرأي القائل بأنه كي نفهم معنى جملة ما لا بد من توفير شروط حقيقتها، بناء للتعريف الذي يقترحه تارسكي لهذا المفهوم. انظر: Peter Frederick Strawson, *Logico-Linguistic Papers* (London: Methuen, 1971), pp. 180-182.

(25) Davies, *Meaning, Quantification, Necessity: Themes in Philosophical Logic*, p. 10.

هو يريد حلها، من خلال التمييز الذي يقيمه ما بين المعنى الظاهر والمعنى الخفي.

أقتصر على الكلام عن أطروحات بول ريكور الذي يعتبر الممثل الأبرز لهذا التيار (علم التأويل)، وهي أطروحات معروفة جيداً، بحيث أكتفي بالتذكير بتلك التي تخص منها موضوعنا عن قرب، مما يساعد على تركيز النقاش.

1 ـ «... من الأساسي بالنسبة للاوعي أن يكون موضوعاً يبلوره شخص آخر من خلال عمل تأويلي مما لا يمكن للوعي الذاتي إنجازه بمفرده»[26].

2 ـ «في البدء تكونت فكرة التأويل بما هو علم قواعد شرح الكتاب المقدس، من خلال تفسير نصوص التوراة، والنصوص الدنيوية من بعدها [...]»[27].

3 ـ «[...] إذا كان هناك من معنى للكلام عن تفسير النص المقدس، فذلك بمقدار ما يوصلنا المعنى المزدوج للنص، الذي يتحدث عن «الخروج»[*] (Exodes) على سبيل المثال، إلى حال من الترحال معاشة وجودياً كونها تحركاً من وضعية الأسر وصولاً إلى حال الخلاص»[28].

---

(26) Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, Edited by Don Ihde, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Ricoeur, Paul, Essays in Hermeneutics; [1] (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974), p. 106.

(27) المصدر نفسه، ص 64.

(*) إشارة إلى «سفر الخروج».

(28) المصدر نفسه، ص 66.

4 ـ «[. . .] يعالج فرويد الحلم «كونه قصة» قد تكون جد مبتسرة، إلا أن لها دوماً تعددية داخلية؛ وتبعاً لقول فرويد فإنه يتعين استبدال هذه القصة التي تبدو من الوهلة الأولى مستغلقة على الفهم، بنص أكثر جلاء، هو بالنسبة إلى هذه القصة المعنى الكامن، مقارنة بالمحتوى الظاهر»[29].

وبغية الانتهاء من هذا التذكير، أرغب في أن أوضح أن ازدواجية المعنى التي يقوم عليها التأويل لا صلة لها البتة بازدواجية المعنى المعتمد في علم البلاغة، حتى ولو ادعى هذا العلم أنه يوضح أسسها الأنطولوجية (Ontologiques) إنما يتمثل ازدواج المعنى بالأحرى في كون «الرمزي هو مجال التعبير عن واقع فوق لغوي»[30]. وبتعبير آخر، «يسجل الرمزي، إذا ما أخذ على مستوى تجليه في النصوص، اختراق اللغة إلى ما عداها (الآخر المختلف عنها): وهو ما أسميه «انفتاحها»؛ هذا الاختراق هو قول، والقول هو إظهار وتبيان»[31]. وخلافاً لفتغنشتاين الذي يرى أن ما لا يمكن قوله، يجب الصمت عنه، فإن ريكور، من ناحيته، يرى أن ما تؤشر إليه اللغة، أي ذاك الذي يتجاوز اللغوي، يتعين على علم التأويل قوله من خلال تأويله. وهي مهمة يتصدى لها كل اختصاص تبعاً لغاياته أو لمشروعه العلمي. من هنا يبرز نزاع التأويلات التي «تتناحر ليس على بنية ازدواجية المعنى، وإنما على نمط انفتاحه، وعلى غائية الإظهار والتبيان»[32]. وتتمثل مهمة الفلسفة في تحكيم هذا النزاع من خلال تبيان صلاحية العمل العلمي، وكذلك من خلال

---

(29) المصدر نفسه، ص 65.

(30) المصدر نفسه.

(31) المصدر نفسه، ص 66.

(32) المصدر نفسه. التشديد هنا في الأصل.

تبيان حدود هذه الصلاحية. وهي مهمة تنجز على مرحلتين. تتمثل أولاهما في القراءة الموضوعية للعمل العلمي من مثل أعمال ماركس، نيتشه أو فرويد. ومن ثم، وحين يتم تجاوز «النرجسية التي تجر إلى الخلط ما بين التفكير الانعكاسي حول الذات (Cogito reflexive)، وبين الوعي المباشر، والذي يجعلني أعتقد بأنني كما أفكر فإنني أكون»[33]، تبدأ مرحلة ثانية: أي المرحلة التي يتصدى فيها الفكر العياني الملموس، أي التفكير الذي يمر عبر كل عالم الإشارات[34]، إلى العمل العلمي بالتفكير انطلاقاً منه، أي تبعاً له، معه أو ضده. وهي عملية تستحضر بإلحاح الحال التي تعود فتأخذ باليسار ما أعطته اليمين، من خلال تحويل «التفكير العياني الملموس» إلى محكمة للنزاعات.

تتمثل الملاحظة الوحيدة التي يمكنني إبداؤها بثقة حول موضوع هذه العمارة (الفكرية) في أن قراءة بول ريكور لأعمال فرويد تجانب الصواب. ذلك أن ما يقوله فرويد ويكرره في كل صفحات «تفسير الأحلام» تقريباً، هو أن تأويل الحلم هو قراءة أشبه ما تكون بقراءة لغز رمزي مصور، أو حتى بقراءة اللغة الهيروغليفية، وإذا كان هناك من مجال للتمييز بين محتوى كامن، ومحتوى ظاهر، فذلك لأن هذه القراءة محكومة بضرورة التماسك والانسجام الداخلي التي يؤكد عليها فرويد بشيء من الإلحاح بدءاً بالفصل حول العلاج النفسي للهستيريا، الذي ألمحت إليه في مستهل فصلي هذا. ولهذا فإن الحلم لا يفصح عن معناه إلا حين يدرج في سياقه، ولهذا السبب ذاته كذلك يستعين فرويد بالتداعيات الحرة، وحين تُسْتَوْفى هذه الشروط

---

(33) المصدر نفسه، ص 242.

(34) المصدر نفسه، ص 265.

«يبزغ» معنى الحلم، حتى بدون الحاجة إلى تأويله، إذا كنا نقصد بذلك استخراج معناه الخفي[35].

إذا استثنينا شراح الكتاب المقدس اللاهوتيين من مثل بولتمان، يمكنني القول إن الشراح المعاصرين يشتغلون بالمنحى ذاته (الفرويدي)، والذين لا شك في أنهم لن يوافقوا بسهولة على التفسير الذي يعطينا إياه ريكور عن الخروج (Exode). وحين يقول ريكور إذا كان هذا النص «يكلمني» عن «شرط إنساني رحّال معاش وجودياً كونه تحركاً من الأسر نحو الخلاص» فيمكن الرهان كثيراً على أنه كان يكلم أحد مسافري الباخرة «ماي فلاور»[*] عن حركة خلاصه من استبداد الكنيسة والملوك نحو الأرض الموعودة التي تشكل بالنسبة إليه العالم الجديد، حيث سيقيم إسرائيل الجديدة. وهكذا يتساوى تأويل ما، أو معنى خفي ما في صلاحيته مع آخر غيره. إذ من بإمكانه لعب دور الحكم في نزاعات التأويل، ليس فقط بين المذاهب المختلفة، وإنما داخل المذهب الواحد وضمنه؟ وإذا كان التأويل التحليلي النفسي على هذه الشاكلة، فما الذي سيميزه عندها عن تأويل القديس بولس لهذا النص أو ذاك، وهو الذي لا يرى في التوراة كلها سوى كونها بشير كبير بظهور المسيح؟

لقد قلت بأن شراح الكتاب المقدس المحدثين يعملون بطريقة مغايرة. وهذه شهادة واحد من أبرزهم وأكثرهم شهرة:

---

(35) من المغلوط القول بأن التأويل هو تأويل رغبة ما مأخوذة بمعنى قوة «فوق لغوية»، إذ أين تكون هذه القوة إن لم تكن في الدوال التي تنبني ضمنها، حتى ولو عانت الذات من جراء ذلك؟ وعليه فقد كان لاكان محقاً من خلال اقتراح أن «الرغبة هي تأويلها بالذات». وبالتأكيد هناك قوة حيوية تبعاً للمذهب الفرويدي إلا أن هذه القوة مطابقة إلى حالات أيض الدال.

(*) هي أول باخرة أقلت المضطهدين دينياً من بريطانيا إلى القارة الجديدة أمريكا.

«كل اختصاصي في العهد الجديد، ممن يهتمون بشكل أو بآخر بمشكلة تأويل الكتاب المقدس، يعرف جيداً الانقسام الحاصل بين طريقة تعامل كتاب العهد الجديد مع «الكتاب المقدس» وطريقتنا نحن. إذ لا بد لدراسة طرائقهم في شرح نصوص الكتاب المقدس من أن تسبب عدم الارتياح لكل مبشر بالقرن العشرين، فهم يعزلون المقاطع عن سياقها، ويلجأوون إلى الاستعارات والتصنيفات كي تُعْطى معانٍ جديدة للقصص القديمة، ويناقضون المعنى الظاهر للنص، يختلقون إحالات إلى المسيح في بعض المقاطع بشكل يخالف يقيناً مقاصد الكُتَّاب الأصليين للنص، ويكيفون التعبير وصولاً إلى تغييره بغية إخضاعه للمعنى الذي يريدونه»[36]. ويعتبر هوكر، كاتب هذا النص، أن هناك على كل حال ما يبرر عناء طرح السؤال الآتي: «لماذا يُؤَوِّل بولس الكتاب المقدس بهذه الطريقة؟ وما هو المبدأ الحاكم لطريقته في التأويل، فيما لو كان لديه مثل هكذا مبدأ؟»[37].

وبغية الإجابة على هذا السؤال، يكرس الكاتب بضع صفحات لدراسة المقطع «الكلاسيكي» من الرسالة إلى الكورنثيين[38] حيث يذكرنا بولس بناء للقصة المروية في الخروج، كيف أن المجد الذي كان يشع من وجه موسى عند نزوله من طور سيناء، كان من الإبهار، بحيث اضطر إلى وضع نقاب على وجهه، إذ إن أبناء إسرائيل لم يكونوا يستطيعون النظر إلى هذا الوجه ذي النور الساطع. إلا أن بولس الذي يقدم نفسه في هذه الرسالة باعتباره كاهن «العهد

---

(36) Morna Dorothy Hooker, *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 139.

(37) المصدر نفسه. التشديد هنا في الأصل.

(38) Hooker, Ibid.

الجديد الروحي وليس الحرفي، إذ إن الأمور بمقاصدها وليس بألفاظها» يشير إلى أن هذا المجد قد «تم إلغاؤه الآن». ومن هنا هذا التفسير المختلف جداً، والذي يذهب إلى القول بأن موسى «وضع نقاباً على وجهه كي لا يواجه أبناء إسرائيل بعيونهم رؤية نهاية ما كان يتعين أن يلغى»[39].

يمكن مضاعفة هذا النوع من التأويل. وهكذا، فبعد الإشارة إلى الوعود المقطوعة لإبراهيم وذريته (الرسالة إلى أهل غلاطية يضيف بولس ما يلي، كما يلاحظ جون زيسلر[40] ذلك: «لا نقول: الذرية بالجمع؛ وإنما الذرية بالمفرد، أي المسيح»[41].

وما يهم هنا هو الإستنتاج الذي توصل إليه مورنا هوكر (Morna Hooker) بعد تحليل دقيق للمثال الذي ذكرته أولاً حيث يقول: «إنه من المسلم به بالنسبة إلى بولس، بأن المعنى الحقيقي للكتاب المقدس قد تم إخفاؤه، وهو يتجلى الآن فقط في المسيح؛ بينما أنه بالنسبة إلى الاختصاصيين المحدثين في التوراة، فمن المسلم به بأن الكتابات التوراتية يتعين أن تؤول في علاقتها بسياقها، ولا يجوز أن تعامل كنصوص سرية لا تفصح عن معناها إلا للأجيال اللاحقة»[42].

---

(39) «Epistle to the Corinthians,» 3: 13.

(40) J. A. Ziesler, *Pauline Christianity*, Rev. ed (Oxford; New York: Oxford University Press, 1990), p. 51.

(41) «Epistle to the Galatians,» 3: 16.

الغلاطيون أو أهل غلاطية (Galates): قوم من السلتيين استوطنوا وسط آسيا الصغرى في القرن الثالث قبل الميلاد، وتم تنصيرهم على يد القديس بولس، (ومدينة أنقرة الحالية كانت عاصمتهم)، من هنا عنوان الرسالة الإنجيلية الموجهة إليهم.

(42) Hooker, *From Adam to christ: Essays on Paul*, p. 151.

يقول ريكور في مكان ما بأن «فرويد لا يمكنه أن يجد إلا ما يبحث عنه». تتضمن هذه القضية بالتأكيد خطأً بصدد الموضوع؛ إذ إنها أكثر انطباقاً على من يبحث عن المعنى الخفي، والذي لا يمكنه بالطبع أن يجد سوى ما يرغب في أن يجده. أود أن أقول بهذا إنه من الخداع اعتبار كل تأويل، من نوع علم التأويل (Hermeneutique)، والتعامل مع هذين المصطلحين باعتبارهما مترادفين[43] وذلك على غرار ما يفعل جرانت (Grant). هناك علم التأويل من ناحية، وطريقة أخرى في التأويل من الناحية الثانية: وهذه الأخيرة ليست هي تلك التي لا تتجاوز النص المكتوب (إذ إن عدم التجاوز هذا هو تحديداً النصيحة التي يقدمها القديس بولس لنا في الرسالة إلى الكورنثيين) بل هي الطريقة التي تخضع لمتطلب التماسك وحده الذي يفرضه الدال، في الآن عينه الذي تتجاوز فيه النص المكتوب. ذلك أن نصاً متماسكاً لا يحتاج إلى تأويل، بل يمكن القول إنه لا يترك من خيار آخر سوى إقفال هذا التأويل.

إذا كان فرويد وشراح الكتاب المقدس المحدثون «يؤَولون» فإنهم يفعلون ذلك تحديداً من خلال تطبيق محك التماسك هذا عينه. إنهم يتولون مهمة إزالة لامنطقيات الاستنتاج المنطقي[*] (non Sequiturs)؛

---

(43) Robert McQueen Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 2nd cd., Rev. and Enl. (London: [SCM Press], 1984), p. 4.

(*) باللاتينية تعني: «الذي لا يتبع المقدمات المنطقية». وفي المنطق الصوري نقول إن الحجة هي «غير ذات منطق» إذا كانت النتيجة لا تتبع المقدمات. هذا يعني أن النتيجة قد تكون صحيحة أو خاطئة بينما المحاجة هي سفسطائية طالما أن النتيجة لا تتبع المقدمات. والحال أن كل الحجج السفسطائية هي أشكال مختلفة للحجج «غير ذات منطق».

1= إذا كانت أ صحيحة فإن ب صحيحة

2= ب صحيحة

2=إذن يجب أن تكون أ صحيحة

حالات النشاز، التناقضات، وإسقاط بعض العناصر من الخطاب. وهم يتوقفون، بغية القيام بذلك، عند حالات الغموض النحوي والسيميائي، واختلالات التنقيط وتقطيع الجملة، ويلجأون إلى السياق وإلى مختلف استعمالات مصطلح ما تبعاً لاختلاف العصور، والأوضاع الاجتماعية أو الثقافية، كما أنهم يجرون التقاربات الضرورية وصولاً إلى توضيح إلماح يمكن أن يظل غامضاً من دونها، . . .إلخ.

ويمكن القول إن هؤلاء الشراح المحدثين ومن خلال العمل تبعاً لهذه الطرائق، يعيدون بناء فكر المؤلف، ولكنهم يعيدونه كما سيكتشفه المؤلف ذاته لو أنه اتبع المنهج نفسه. ذلك أنه وخلافاً لما يفترضه جرايس حين يستبعد مثال الفيلسوف الذي يقرر معنى مقطع غامض استناداً إلى نصه المكتوب بدلاً من العودة إلى تذكره، إذ يشكل هذا المثال في رأيه حالاً استثنائية وليست بذات شأن، تحتفظ دوال (Signifiants) نص ما بشحنة دلالية تتجاوز المعاني التي يعبر عنها المؤلف لحظة كتابته. وبكلام آخر، فعلى العكس من المنحى الذي شاع أحياناً في تأويل النصوص القانونية والتي تعرضت لانتقادات شديدة بدءاً من القرن الثامن عشر[44]، فإن التأويلات الحديثة

= أي كونها تطبيقاً أو مثالاً:

1=إذا كنتُ في طوكيو (أ) فأنا أكون في اليابان (ب)

2=أنا في اليابان

3=إذن يجب أن أكون في طوكيو

بينما في الواقع أنا قد أكون في أي مكان في اليابان

والحال أن هذا يطابق في الرياضيات الشرط الكافي... وليس كل شرط كاف هو ضرورة حتمية..(condition suffisante mais pas nécessaire)..هذا هو معنى العبارة اللاتينية (non sequitur).

(44) انظر: Donald R. Kelley, *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* (London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), pp. 132-133.

للنصوص التوراتية والتي يمكن نعتها «بالحرفية» في ضوء الاعتبارات السابقة، لا ترمي إلى استيعاب مقاصد المؤلف تحديداً، فماذا بشأن المحلل إذاً؟.

يتعامل المحلل النفسي، من ناحيته، مع تكوينات اللاوعي، فإذا أخذنا موضوع النكات على سبيل المثال، فإن أي نكتة من نوع «يسعد نيكسون أن..» ستبين لنا أن معناها سيتأكد ليس في كونها «فكرة» وإنما كذلك في كونها «حقيقة». والأمر هو ذاته بالنسبة إلى الهفوات، مع فارق بسيط يتمثل في كون هذه الحقيقة لا تمر في الهفوة بفضل الذات، وإنما رغماً عنها ـ وهو ما يبين نوعاً ما أن الدال له ارتباطات لا تنفصم مع هذه الحقيقة، أكثر من ارتباطاته مع النية والقصد: إذ إنه مأخوذ بهذه الحقيقة ذاتها، في كل من النكتة والهفوة.

ولكن كيف يمكن إذاً موضعة هذه الحقيقة؟ هل سندركها كونها معرفة، أم ندركها كونها معنى موجود مسبقاً خلف التكوين الذي تكشف عن ذاتها من خلاله؟ وهو ما يعادل القول بأننا نترجمها موضوعياً كونها دلالة مرجعية، أو كونها معنى خفي، حتى ولو كان معنى يتكشف وحده، من خلال تستره، وهو ما يوقعنا ثانية في علم التأويل.

نأخذ إذاً مثال الحلم، طالما أننا انطلقنا من انتقاد الطريقة التي يقدم ريكور لنا من خلالها تأويل الحلم تبعاً لفرويد. يقدم رجل تعازيه لأحد أصدقائه في حين أنه كان هو نفسه في حال حداد، إذ فقد الشخص الأقرب إلى قلبه على وجه التأكيد، أو كان الأكثر إيثاراً الى نفسه. أتاه في الليل الحلم الآتي: «أحدهم قد مات. أبحث عن مكان دفنه. أسأل العديد من الناس عن ذلك المكان. إلا أن الكل كان منهمكاً في عرس. هنا أناس يغنون، وهناك يرقصون، وهنالك أيضاً يشربون، لا أحد يجيبني. والأدهى من كل ذلك، أن لا أحد

يراني، وهو ما جعل الحلم أقرب منه إلى كابوس».

هناك ملاحظة تفرض نفسها رأساً بصدد هذه الرواية للحلم، بمعنى أن ليس هناك من جواب ممكن على سؤال يصاغ على الشكل الآتي: ما هو مكان دفن «شخص ما»؟ وهو ما يستخدم للدلالة على تواطؤ الحالم مع اللهو (في العرس)، أو تبعاً للتعبير اللاكاني، تواطؤه مع «التنكّر» للعالم الذي يخرجه الحلم. تلك هي في الواقع الحقيقة التي يبحث عنها الحالم في حلمه قبل أي شيء آخر، ليس لأنه سبق له أن وجدها، وإنما لأنه كان قاب قوسين أو أدنى من إيجادها، ومن دون أدنى علم منه بذلك؛ وهو ما يطلق عليه «الإسماع»... إذ إنه بخلاف (هذا الإسماع) «فسوف لن ترى هذه الحقيقة». وذلك ما يمثل الأسوأ، فيما لو أردنا تصديق الحلم.

ولكن ما هي هذه الحقيقة؟ هل نذهب إلى القول مع علم التأويل إن المعنى الظاهر للفظة الضمير الغائب «أحدهم» تخفي معنى جد محدد، يتجلى في الاسم العلم؟ فهل هذا هو معنى الحلم؟ كلاً أبداً. حتى إني لأذهب إلى القول بأن أي تأويل يكشف لصاحب الحلم من دون أي مراعاة بأنه يبحث عن مكان دفن أبيه أو ولده، سيكون بمثابة إهانة لحداده، كما لذكائه. إذ ما هي المعلومة التي يمكن لهذا الكشف أن يحمل؟ ذلك أنه يعرف مكان الضريح الذي دفن فيه الشخص العزيز عليه، ولا يقتصر الأمر على معرفته بموت هذا العزيز، بل هو يتألم لهذا الفقدان. يتموضع السؤال إذاً في ما يتجاوز المعرفة والألم. يتمثل السؤال الفعلي في ما يلي: هل يتقبل الحالم هذا الموت الذي يتركه جريحاً؟ وبكلام آخر: هل يوقن الحالم فعلاً «بموت» ذلك الكائن الذي ما زال في حال حداد عليه؟ وليس هناك من حاجة إلى درجة عالية من النباهة للقبول بأن من يقول بصراحة عن آخر، قريب أو صديق، جار أو عدو، بأنه قد

«مات فعلاً» لا يفعل بقوله هذا سوى الدلالة على الارتياح والرضى الذي يجده في هذا الموت «المحقق والنهائي»، أي الموت المخلص، إذا جاز لي القول. عندما نكون بصدد ما لا يمكن لأي امرىء أن يواجهه مباشرة، تصبح عودة المكبوت الآلية الوحيدة المتوفرة للذات كي تدل عليه بشكل حقيقي. لا يقوم الكبت لأن الشخص يستمرئ الكذب (مع أن ذلك يحدث أحياناً، كما هو شأن هفوة هيرش هياسنتي الشهيرة، حيث يبدأ خطابه من خلال الاستناد الساخر رغماً عنه، إلى الحقيقة، كما لاحظ لاكان ذلك)[45]، وإنما يحدث هذا الكبت لأن سؤال الحقيقة يتخلل الكلام من أوله إلى آخره: إذ لا يستقيم كلام من دون الرجوع إلى هذه الحقيقة، هذا من جانب كما أن الكبت يقوم من جانب آخر لأن هناك «استحالة في قول الحقيقة». لا يستجوب سؤال الحقيقة الذات على صعيد المنطوق (Enoncée) حيث تتمفصل معرفته، وإنما هو يستجوبها على صعيد النطق (Enonciation) ذاته. أشدد على قول «سؤال الحقيقة» كي أشير إلى أنه ليست الحقيقة بحد ذاتها هي التي توجد، بمثابة دلالة خفية، على هذا الصعيد، وإنما الذات الكاذبة هي التي تجد نفسها في هذا المقام في مواجهة معرفتها التي هي موضع مساءلة عن حقيقتها، تماماً كما تجد ذاتها في مواجهة طلبها في مساءلته عن رغبته الحقيقية. هذا التأويل موجه تبعاً للنص الفعلي للحلم، إلى الآخر الذي يحتفل. وهو ما يبرر شارة S (A) الواردة في الدالة التي

(45) في ذهني المثل الأول المستعار من هنريش هاين، والذي حلله فرويد في كتابه **النكات وعلاقتها باللاوعي** (*Jokes and their Relation to the Unconscious*) ومحتواه أن هيرش هياسينتي بائع اليانصيب وأعمال أخرى ظرفية، أراد أن يقول إن سالمون روتشيلد الكبير يعامله بطريقة مألوفة (Familiar) فتلعثم وزل لسانه فقال يعاملني كمليونير مألوف (Famillionnaire). يرى فرويد أن الآلية الفاعلة في هذا المثل هي الكبت «اللاحق» الذي يميزه عن الكبت «الأولي».

يقدمها لاكان، لتمثيل «المتعة»[46] بما هي اليقين الوحيد في مواجهة الموت، تماماً كما تشير إليه حفلات المتع المادية التي ينخرط فيها الناس بعد الدفن، في العديد من المجتمعات.

يقتصر التفسير الوحيد الذي «يستدعيه» الحلم الذي اتخذت منه مثلاً على الملاحظة الوحيدة التي قلت إنها تستخلص من روايته ذاتها؛ وذلك بالقدر الذي تبرز فيه «قيمة» المفردة «أحدهم» بما هي (هذه المفردة) الأداة والأثر للكبت الذي يدمغ هذه الذات.

وباختصار لا يتمثل «صدق» التأويل التحليلي النفسي بسبب الحقيقة التي يقولها، أو بسبب المعنى الخفي الذي يكشفه حول الرغبة، إذ لا يتوجه تأويل من هذا القبيل إلا إلى «الأنا» العظمى (Moi Majuscule) التي يشيدها، حتى ولو أتى على لسان محلل ما زال متمسكاً بالشفاء من خلال المعرفة، أو هو أتى على لسان لاهوتي. أما التأويل التحليلي النفسي فإنه يستمد صدقه من توجهه إلى الذات في علاقتها بدلالات خطابها، أي إلى ذات اللاوعي نفسه، بما هو الذات بالمعنى الحرفي، وغير القابل للتصرف. وبذلك فإن السؤال حول «معيار التأويل الصادق» يتعدل.

من المعلوم مقدار الإرباك الذي يُعَرِّض هذا السؤال المحللين

---

(46) تبين النظرة إلى هذا الرسم البياني اعتماد الذات على الآخر، في كل الأوضاع الممكن اعتبارها، إذ على مستوى المنطوق يكمن هذا الاعتماد في كون كود الكلام المستخدم هو في الأساس كود الآخر، وهو ما يتم تجاهله من قبل مناطقة المدرسة التحليلية ونظرية الاتصال التي يستندون إليها. أما على مستوى النطق فإن الاعتماد يكمن في كون التساؤل حول الرغبة هو في الواقع تساؤل حول رغبة الآخر، أو بكلمة أدق، رغبة أي طرف كان يشغل مكان هذا الآخر. انظر: Jacques Lacan, «Subversion of the Subject and Dialictic of Desire,» in: Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, Translated from the French by Alan Sheridan (London: Tavistock Publications, 1977), p. 315.

له، والذي أقر به فرويد في مقالته عن **التركيبات في التحليل النفسي**: فإذا أكدّ المريض التأويل، لا يبرهن هذا التأكيد على حقيقته، كما أن معارضة المريض لهذا التأويل لا يثبت حقيقته بدوره. في الواقع يكمن محك التأويل الحقيقي بالمعنى الذي أوضحت فيه هذا المصطلح لتوي بغية تمييزه عن التعريف الشائع، في كون الشخص يبدأ يقول الحقيقة. يعني «قول الحقيقة» على سبيل المثال، أن عدم التأكد المحيط بتاريخ حدث معين قد تمت إزالته: لقد وقع ذلك قبل حدث آخر معين وليس بعده. إلا أن قول الحقيقة يعني على وجه الخصوص إجابة الذات بما يلي؛ إنها تعرف في دخيلة نفسها من مثل: «كنت أعرف في دخيلة نفسي أن تمردي لم يكن بمعزل عن التستر على تواطؤ ما مع الرواية الأسرية». أو أيضاً من مثل: «كنت أعرف أن هذا الطفل الذي لم ير النور كان محكوماً عليه بالتضحية به». وباختصار، ففي اللحظة التي تقول فيها إحدى الذوات «لقد كذبت» نكون على يقين بأنها تتكلم باعتبارها مسؤولة، أي مسؤولة عن الحقيقة التي يجيب قولها عليها الآن.

وهكذا فإن التحليل النفسي يجد الذات في اللغة، وهو يجدها هناك مقيدة إلى ما يسميه فرويد، في مؤلفه **المخطط الإجمالي**(*) (*L'Esquisse*) كذبة أولى (باليونانية «بروتون بسيدوس»)؛ وبالنتيجة يجد التحليل النفسي الذات حتى في أعراضها كونها فريسة للحقيقة وليست صياداً لها.

وعليه، فإنه بالإمكان اعتبار الوصية التي تمنعنا من الكذب،

(*) إنه العمل الذي يحمل عنوان: «مخطط إجمالي لعلم نفس علمي» في: Sigmund Freud, *La Naissance de la psychanalyse: Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans, 1887-1902* ([Paris]: Presses universitaires de France, 1956).

باعتبارها منطوقاً (Enoncé) بقانون للكلام، وبالطبع لا تصدق هذه الوصية إلا حين ينطق بها الإله (ولنفكر بهذا الصدد بخطبة بولونيوس(*) التي وجهها إلى إبنه لايرتس). وهو قانون من القوة بحيث لا يفلت منه الكلام، مهما بالغ في استغلال ضمانة كون الحقيقة يتعين أن يُبْحَثْ عنها فيه (وليس في الواقع الذي يحيل إليه هذا الكلام). ذلك أن الكلام حتى ولو كان كاذباً فإنه لا يجد سنده إلا في الرجوع إلى هذا القانون، وفي أن يطرح نفسه (الكلام) كونه حقيقة. وبالنتيجة، وطالما أن الأمر كذلك فإن وصية «لا تكذب» تتحول إلى توكيد: «أنت أيها الكاذب، عبثاً تكذب».

يستحق وجها الحقيقة هذان والمتمثلان في كون أولهما هو موضوع معيار لا يقوم إلا بالاستناد إلى الإيمان بكائن لا يكذب (إله)، وكون الثاني بمثابة قانون، أو بكلمة أدق كونه سبباً يحدد تكوينات اللاوعي من خلال عودة المكبوت، يستحق هذان الوجهان إذاً أن نفحص عن قرب أسلوب ترابط أحدهما مع الآخر واستناده إليه.

(*) بولونيوس (Polonius): هو أحد أبطال مسرحية هاملت لشكسبير، وهو مضرب المثل بالرياء والثرثرة الفارغة والمملة.

2

الحقيقة بوصفها معياراً واعتقاداً

هناك نهج من المقمقة(*) المتعالية يتمثل في إيهام الناس بأن شيئاً ما قيل على الأرض يأتي من السماء.

جورج ليشتنبرج

إن إمكانية اعتبار القول «لا تكذب» كونه معياراً وكونه توكيداً في الآن عينه، لهي مفارقة ترتبط بالتقسيم الموقعي ما بين الوعي واللاوعي. يتيح لنا الفحص المتعمق لهذه المفارقة إلقاء المزيد من الضوء على هذا التقسيم وإبراز آثاره في ما يخص الوجود الاجتماعي. وقد أقول مع ما في هذا القول من مخاطرة الإفراط في التبسيط، بأنه إذا كانت الذات المتكلمة خاضعة لنظام المجتمع، بما هي ذات المدلول، فإنها تكون خاضعة كذلك لنظام عودة المكبوت، بما هي ذات الدال. إن هانز كيلسن(**) هو

(*) المقمقة (Ventriloquic): الكلام الذي يخرج من البطن.

(**) هانز كيلسن (1881 ـ 1973): فقيه قانوني نمساوي. هو واضع نظرية القانون الخالصة (Théorie pure de droit) التي ترفض رده إلى الإيديولوجية بل وتجعل منه أساس قيام المجتمع وتنظيم تفاعلاته. كما أنه أسس المعيارية (Normativisme) وهرم المعايير (تسلسل السلطات وتراتبها). ينتمي إلى حركة الوضعية القانونية (Positivisme Juridique) وهو تيار مشتق من وضعية أوغيست كونت في علم الاجتماع. شغل مناصب هامة في كل من النمسا وسويسرا والأمم المتحدة في مجال صياغة الدساتير والقوانين. وانتهى به المطاف =

أكثر من دافع عن التمييز الجذري بين السبب والمعيار بأقصى ما يمكن من الدقة والصحة، وذلك في كتابه المنشور بعد وفاته بعنوان: **النظرية العامة للمعايير**[1] (*Allgemeine Theorie Der Normen*).

وإذا صدقنا مترجمه إلى الإنجليزية يعتبر كيلسن أن دافيد هيوم هو أكبر فيلسوف على مدى العصور، وهو يستشهد به بغزارة. والمقطع التالي بالغ الدلالة وهو من كتاب **بحث في الطبيعة الإنسانية**. «حيث إن الأخلاق تمارس تأثيرها على الأفعال والعواطف، يصبح من البداهي أنه لا يمكن استنتاجها من العقل [. . .]. فالعقل بحد ذاته، عاجز تماماً في هذا المجال. وبالنتيجة، فإن قواعد الأخلاق ليست من استنتاجات عقلنا»[2].

وبمعنى آخر فليس هناك إذاً عقل عملي، ذلك هو على الأقل الاستنتاج الذي يمكن استخلاصه من كيلسن. هوة كبيرة تفصل ما بين العقل والإرادة، وبالنتيجة، ما بين التوكيد والمعيار. ذلك أن التوكيد، تبعاً لما يلاحظه كيلسن، [. . .] هو معنى فعل تفكير، بينما المعيار هو فعل إرادة متوجهة قصداً نحو سلوك إنساني معيّن»[3]. وأن يكون شيء ما is كما يتوجب أن يكون (Ought)، وأن تكون (Is) (في النص) مطابقة لـ «ما يجب» (Ought) يعني أن الموضوع أو المحتوى هو واحد في الحالين (كما في عبارة «دفع ديونه» في كل من: «أ يدفع ديونه في القمار» و«أ يتوجب عليه دفع ديونه في القمار»). إلا أن وحدة المحتوى، أو الموضوع الحيادي من حيث الصيغة لا تلغي الفارق بين صيغتي الخطاب.

= استاذاً في جامعة باركلي ـ كاليفورنيا حيث انكب على دراسة مسائل القانون النظري.

(1) Hans Kelsen, *General Theory of Norms*, Trans Michael Hartney (Oxford, [England]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1991).

(2) المصدر نفسه، ص 86.

(3) المصدر نفسه، ص 26.

إذ إنه، وكما يلاحظ كيلسن، «ليس السلوك الحاضر وإنما السلوك المُلْزِم هو الذي يستهدفه المعيار الذي يملي سلوكاً معيناً»[4]، يؤسس معيار كهذا «قيمة». «فثنائية (Is) (يكون) و(Ought) (يجب) تتطابق مع ثنائية الواقع و«القيمة» ما لا يمكننا أن نستخلص قيمة ما من الواقع، ولا أن نستخلص واقعاً ما من قيمة»[5].

إن الأمر (إلهي أو دنيوي) هو دلالة فعل إرادة ولكن ليس كل أمر هو معيار. وإذا أمرني أحد اللصوص أن أسلمه نقودي، فإن دلالة فعل إرادته هي أنه «يجب علي» أن أنفذ ما يطلب، إلا أن هذا الأمر لا يفسر كونه معياراً، أو تعاليم. فقط فعل الأمر «المُخوَّل» من قبل معيار أخلاقي أو قانوني، يمكن أن يعتبر معياراً صالحاً. يمكنني أن أزيد الآتي: «كل شخص بلغ سناً معينة يجب أن يتزوج». إلا أن هذا ليس بمعيار ملزم لأنه لا يوجد معيار وضعي، أو أخلاقي، أو قانوني، يخولني سلطة فرض هكذا معيار. «المايجب (The Ought)» في هذه الحال لا تعدو كونها المعنى «الذاتي» لفعل إرادتي، وليس معناه «الموضوعي». يوجد الواجب (Duty) [أي معيار ملزم] فقط عندما تكتسب «المايجب» معنى موضوعياً وتعبّر بالنتيجة عن أوامر أو تعاليم»[6].

إذا قلنا إن معياراً عاماً ينطبق على شخص ما، حتى ولو لم يكن هذا الشخص يعترف بأنه ينطبق عليه، فإن ذلك يعني أن المعيار العام ينطبق على سلوكه، المعتبر صالحاً أو سيئاً تبعاً للمعيار، وذلك بصرف النظر عن اعتراف الشخص بالمعيار وقبوله به. وهذا صحيح بمقدار ما تكون الموافقة على سلوكه أو عدم الموافقة عليه ممكنة من قبل أعضاء الجماعة «الآخرين»، استناداً إلى الاعتراف بالمعيار العام.

---

(4) المصدر نفسه، ص 60.

(5) المصدر نفسه، ص 61.

(6) المصدر نفسه، ص 27.

وكما يلاحظ كيلسن «يراعي الفرد المعيار الذي يخوله الموافقة أو عدم الموافقة حين يعبر عن موافقته أو عدم موافقته الأخلاقية على تصرف فلان من الناس، وبالنتيجة فإنه يطبق على هذا التصرف المعيار العام الذي يعترف به والذي يتعلق بالتصرف موضع الموافقة أو الرفض»[7].

يشكل ذلك تبعاً لكيلسن، ما تمكن تسميته «استقلالية» الأخلاق، ويتابع قائلاً «ليست الأخلاقية مستقلة بمعنى أن المعايير العامة تكون صالحة فقط عندما يضعها الشخص صاحب السلوك المعني بها؛ وإنما تنبع المعايير العامة من العادات والأعراف، أو هي تُشَرَّع من قبل شخصيات سامية من مثل موسى وعيسى ومحمد، وبذلك فالأخلاقية تُمْلى من الخارج (بشكل تبعي)»[8].

وهكذا يتضح تبعاً لكيلسن، أن النظام الأخلاقي ليس مستقلاً إلا بالمعنى الآتي: إن الحكم الأخلاقي، أي تطبيق المعيار على فعل معين، مستقل عن الاعتراف بهذا المعيار أو عدم الاعتراف به من قبل فاعل الفعل، وبكلام آخر تعني الاستقلالية تخويل كل إنسان بأن يحكم تبعاً للمعيار. إلا أن النظام الأخلاقي الصالح ضمن مجموعة معينة ليس أبداً من وضع الشخص الذي ينطبق عليه هذا النظام. «وحده المعيار من النوع المفروض من خارج فوقي يمكن الاعتراف به، إذ إن معياراً ما لا يحتاج إلى أن يعترف به من قبل الذات التي وضعته لتوها»[9]. ينحو المذهب الكانطي في العقل التطبيقي، بما هو مشرع أخلاقي، نحو إلغاء الثنائية المفترضة ما بين «الكائن» و«المايجب أن يكون» نظراً لما يطرحه هذا المذهب من محايثة

(7) المصدر نفسه، ص 48

(8) المصدر نفسه.

(9) المصدر نفسه، ص 83.

الواجب (Sollen) للعقل الإنساني. ومن خلال توكيده على أنه يتعين أن نجد الجواب على سؤال «ماذا يجب علي أن أفعل؟» داخل ذاتنا، فإنه يصبح شبيهاً بمذهب الضمير كونه مصدر للأخلاق[10].

بالنسبة إلى هذا المذهب الأخير، يحيل مصطلح الضمير مأخوذاً بمعنى «مع ـ العلم (Con- Science)» إلى نوع من المعرفة المتمثلة في: معرفة ما هو طيب أو خبيث، ملزم أو غير ملزم. إلا أنه من وجهة نظر أخلاق الضمير المستقلة، وانسجاماً مع ما تقول به، لا يوجد أي مبرر لافتراض أن ضمائر كل أفراد مجموعة اجتماعية معينة تستجيب بالأسلوب ذاته. وإذا كان هناك من استجابة متماثلة، فذلك عائد إلى كونهم يعيشون في ظل النظام الأخلاقي نفسه والذي يتغلغل إلى مشاعرهم وأفكارهم، بفضل التربية والمحاكاة، وبالنتيجة يعبر عن ذاته وكأنه ضميرهم الخلقي.

يشير كيلسن إلى «أنه من غير الملائم في هذا المقام التساؤل حول كيف وجد هذا النظام الأخلاقي سواء أكان من خلال العادة ـ كما هو الحال في القانون العرفي ـ أم كان بفضل أعمال الأنبياء المؤسسين ـ من مثل موسى وعيسى ومحمد. وبالمحصلة، لا يمكن للنظرية القائلة بأن الضمير هو المشرع الأخلاقي الاستغناء عن المعايير التي تفرض ذاتها على البشر من الخارج، وكذلك فمن غير الممكن الدفاع عن محايثة الأخلاق بمعنى محايثة المعايير مع الواقع العقلي للكائنات البشرية ـ من مثل إنكار تعالي المعايير، وبالنتيجة إنكار ثنائية الواجب والكائن (Ought and Is). أن أصحاب نظرية أخلاق الضمير، قد هجروا، في الواقع، هذا الإنكار، إذ هم يفسرون صوت الضمير باعتباره صوت الله فينا»[11].

(10) المصدر نفسه، ص 84.

(11) المصدر نفسه، ص 85.

تستدعي هذه المشادّة حول تعالي الواجب أو محايثته وحول خارجية أو استقلالية النظام الأخلاقي، مناقشة ذات صلة، تتعلق باللغة. إذ لو كانت اللغة تعبيراً عن الفكر، لأصبح لكل امرىء لغته الخاصة، أما إذا كانت ظاهرة اجتماعية فمن سيقرر عندها المعنى المتوافق عليه بين أعضاء المجموعة؟[12] من الواضح أن كيلسن، وبعد أن دافع كما رأينا عن تعالي الواجب، لا يمكنه تأجيل النظر إلى ما لا نهاية في المسألة التي اعتبرها غير متوافقة مع البحث، وهي المسألة المتصلة بكيفية ظهور النظام الأخلاقي إلى الوجود. يتيح لنا جوابه استخلاص المرتكزات الذاتية للنظام موضع البحث، وإنما ليس من دون إعادة صياغة معنى هذه الذاتية عينه. إلا أنه يتعين علينا قبلاً النظر في المناقشة النقدية التي أخضع لها كيلسن نظرية مالي الخاصة بأسس الواجب[13]، وهي نظرية تتصدى للمبدأ نفسه الذي يرتكز عليه كل بناء «النظرية العامة للمعايير» أي مبدأ: «لا وجود لأمر من دون آمر».

يقر مالي بأن ما يجب أن يكون يتطابق، غالب الأحيان، مع فعل إرادة، ويشكل مقابله الموضوعي (فعل الإرادة). إلا أنه يشير إلى وجود حالات كذلك ـ يقصد بها حالات الواجب الأدبي وهي الأهم بما لا يقاس ـ حيث سنكون في غاية الحرج كي نحدد فاعل أو فاعلي إرادة الفعل المقابلة لها. لا يشعر الشخص غير المتحيز، في هذه الحالات بالحاجة إلى فاعل محدد، لأنه لن يفكر أبداً بإرادة

(12) هذا هو على سبيل المثال السؤال الذي انكب عليه ميكايل دومت في «الطابع الاجتماعي للمعنى» في: Michael A. E. Dummett, «The Social Character of Meaning,» in: Michael A. E. Dummett, *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth, 1978).

(13) Kelsen, Ibid., p. 156.

فعل مثل هكذا فاعل. من هنا الاستنتاج بأنه: ليس من الضروري أن يناظر كل واجب، إرادة فعل معينة.

يسمي مالي ما يتوجب أن يكون متطلباً (Requirement) (النص)، وإنما بمعنى لا يأخذ باعتباره أي رغبة، أو أي ذات راغبة إنه يقرر أن متطلبات الأخلاق (وهو ما يعني معاييرها) هي إذاً عبارة عن متطلبات من دون وجود شخص يتطلبها (أو يفرضها)، إنها معايير من دون وجود سلطة تضع معايير»[14]. يشكل كل ما لا يكترث لإرادة ما، تبعاً لمالي، متطلباً «مبرراً». ويتحدث في هذه الحال عن واجب موضوعي. ويضيف قائلاً إنه لا يمكن لأي إرادة أن تخلق واجباً «حتى إرادة الدولة، أو إرادة كل الأشياء مجتمعة، ووصولاً إلى الإرادة الإلهية» ستكون عاجزة عن ذلك. وأكثر من ذلك تعترف مثل هذه الإرادة بهذا الواجب، وتأخذه بالحسبان بمعنى ما، حتى ولو كانت لا مبالية كلياً بوجوده.

إنه لاستنتاج مفارق (Paradoxale) في نظر كيلسن، ويفسر برأيه، بالتوازي غير الملائم الذي أجراه مالي عندما أكد أن إرادة الفعل المُبَررّةْ أو الموضوعية لا تخلق أي واجب، «تماماً كما يأخذ فعل التَعَرّفْ باعتباره، وعلى طريقته الخاصة، واقعة ما إنما دون أن يتسبب بوجودها أو أن يكرسها». وهكذا تصبح إرادة الفعل المُبَررّة، والتي يتطابق معها ما يدعوه مالي «الواجب الفعلي» شبيهة بالمعرفة الحقة، بينما أن إرادة الفعل غير المبررة والتي لا يتطابق معها أي واجب تمسي شبيهة بالمعرفة المغلوطة، أي شبيهة بحكم

---

(14) اعتمد كيلسن على: Ernest Mally, *Grundgesetze des Sollens: Elemente der Logik des Willens* (Graz: Leuschner und Lubensky, Universitäts-Buchhandlung, 1926).

«يتعلق بقضايا لا وجود لها»[15].

ويؤكد كيلسن، أن مثل هكذا تواز أو تناظر، لا وجود له. ذلك أن معنى أي فعل تفكير هو حكم، أي توكيد يتعلق بواقعة ما. وما يناظر توكيد كهذا هو توكيد يتعلق بمعيار، وهو بدوره، فعل تفكير، في حين أن المعيار ذاته ليس بفعل تفكير، وإنما هو دلالة فعل إرادة. يتجلى الخلط الذي وقع فيه مالي، تبعاً لكيلسن، في المقطع التالي من كتابه: «بالإمكان دوماً استبدال أ يتعين عليه» بـ «يصح أن أ يتعين عليه»، لأن أحدهما لا يقوم دون الآخر، ونحن نستبدل بذلك المتطلب بما يمكن تسميته حال قضية نظرية عادية، أي إن شيئاً ما يمكن أن يفكر فيه شخص ما خلال إعطائه حكماً أو مجرد ادعاء، وذلك من دون أن يريد شيئاً»[16].

ولكن كيلسن يلاحظ أن «حال القضية النظرية» التي تشكل موضوع التفكير، ليست معياراً وإنما هي توكيد لصحته أو لوجوده. يبرز بوضوح من هذه الملاحظة أن المناقشة بين المؤلفين تدور حول التكافؤ أو عدم التكافؤ ما بين القضيتين التاليتين: أولهما «أ يتعين عليه"؛ وثانيتهما «يصح (أو أنه من تحصيل الحاصل) أن أ يتعين عليه». هذا التعادل مشروع بالنسبة إلى مالي، مما يتضمن في رأيه، إمكانية استيعاب المعياري في النظري، والإلزامي في الوضعي. وفي المقابل، يعتبر كيلسن أن هذا التعادل يقوم على الخلط بين فعلين: فعل إرادة، وفعل فكري، ولو أنه لا يعترض على كون القضية الثانية هي قضية ذات طابع نظري، أو وصفي.

إلا أنه، حتى ولو قبلنا وجهة نظر كيلسن القائلة بأن المعيار

---

(15) Kelsen, Ibid., p. 157.

(16) ذكر في: المصدر نفسه، ص 157.

لا يحتاج إلى الاعتراف به من قبل واضعه، مع وضع معنى مثل هكذا اعتراف بين مزدوجين، يمكن أن نسجل بهذا الصدد أنه ليس بمقدور أي كان أن يؤكد صحة معيار ما، في الوقت ذاته الذي ينكر فيه سريانه عليه شخصياً. ليس لهكذا معيار من قيمة إلا إذا كان يصح على الجميع، ذلك هو معنى صلاحيته بحد ذاتها. وبناء عليه فإذا كنا نعني «بالرغبة» ما يطلق عليه المناطقة العنصر الإرادي الذي يشكل أساس كل حكم، عندها لا يكون توكيد هذه الصلاحية عبارة عن توكيد لخارجيتها، بمعنى استقلالها بالنسبة إلى أي رغبة، وإنما تكون رغبة من عبر عنها هي التي تدلل على ذاتها في هذا المنطوق وتتخفى فيه في الآن عينه. وهو ما لا يكذب واقعة كون الذات تتشبث بالقانون الأخلاقي بمزيد من الإصرار، بمقدار ما تكون رغبتها منحرفة عن المعيار. وهكذا فبدلاً من رد القضية الثانية (أعلاه) إلى قضية من مستوى نظري محض، فإنه من الأصوب اعتبارها قضية من مستوى أدبي (Ethique) شريطة وضع هذا الأدبي في حقل علاقة الرغبة بالقانون الأخلاقي، الذي يشكل علامة الاستفهام التي تحيط بكل امرىء، وذلك منذ أن وجد هذا الأدبي. هذه العلاقة هي من القوة بحيث إن كونية القانون الأخلاقي، بمعنى أنه ينطبق على الجميع، لا يمكن أن تعلن عن ذاتها إلا من موقع آخر غير ذاك الذي تعينّه «الأنا»، إنما مع استمرار انخراط الرغبة في هذا المنطوق ذاته. ذلك هو معنى خارجية القانون التي ليس لها بالتالي من مبدأ سوى انقسام الذات، كما يؤكده لاكان. وحيث إن كيلسن يطرح هذه الخارجية بالمعنى ما بين ـ الذاتي، أي بمعنى إطاعة إرادة برانية، أو إرادة «ذات أخرى» فإنه يتعين عليه شرح الكيفية التي يصبح فيها فعل هذه الإرادة واجباً ملزماً للجميع، أي واجباً يكتسب معنى موضوعياً. وهو ما يجيب عليه مذهبه من خلال القول بالمعيار القاعدي (Basic Norme)، حيث يكمن «السبب

النهائي لصحة النظام المعياري»[17] في رأيه.

يقدم كيلسن مثال بول، تدليلاً على ذلك: «يعود بول من المدرسة، ويقول لأبيه: «رفيقي في الصف هيجو هو عدوي؛ وأنا أكرهه». وجواباً على ذلك، يوجه إليه والده معياراً فردياً: «يجب عليك أن تحب عدوك هيجو، لا أن تكرهه». يسأل بول والده: «ولماذا يجب علي أن أحب عدوي؟». أي إنه يسأل لماذا يكون المعنى الذاتي لفعل إرادة والده، معنى موضوعياً كذلك، أي لماذا يشكل معياراً يلزمه (بول)، وكذلك يريد أن يعرف «سبب صحة» هذا المعيار، وهو السؤال ذاته. وهنا يقول الوالد: «لأن يسوع أوصانا أن: أحبوا أعداءكم». وهنا يسأل بول: «ولماذا يجب على أي إنسان إطاعة وصايا المسيح؟». أي إنه يسأل لماذا يكون المعنى الذاتي لفعل إرادة المسيح هو أيضاً معناه الموضوعي، لماذا يكون معياراً صحيحاً، أو كذلك ما هو سبب صحة هذا المعيار العام ـ وهو السؤال ذاته. يتمثل الجواب الوحيد الممكن عن هذا السؤال في القول: يفترض بنا منذ البدء باعتبارنا مسيحيين أن نطيع وصايا المسيح. وهو ما يمثل توكيداً متعلقاً بصحة معيار يتعين أن (Must) يُفتَرَض مسبقاً في ذهن المسيحي، بغية تكريس صلاحية معايير «الأخلاق» المسيحية. إنه يُكَوِّنْ «المعيار القاعدي» للأخلاق المسيحية، ويؤسس أيضاً لصلاحية كل معايير الأخلاق المسيحية. وهو معيار «قاعدي» (Basic) باعتبار أن ليس هناك بعده أو فوقه، مما يمكن أن يسأل بصدد سبب صلاحيته. إنه ليس معياراً وضعياً (أي مفروض من قبل فعل إرادة واقعية) وإنما هو معيار مفترض مسبقاً في فكر المسيحيين، وبمعنى آخر، إنه معيار وهمي مختلق»[18].

(17) المصدر نفسه، ص 254.

(18) المصدر نفسه. التشديد هنا في الأصل.

وعلى وجه الإجمال، فإن المعيار القاعدي هو الحد الأقصى الذي يضعه الفكر بالضرورة كي يتجنب التراجع غير محدود النهاية في نظام القيم، كما يضع على حد سواء الكائن الذي هو سبب ذاته في نظام الأسباب، أو يضع الخير الأسمى في نظام الغايات. ومع ذلك فهناك تناقض في موقف والد بول: إذ هو حين يملي المعيار القاعدي على ولده، فإنه يطلب منه في المحصلة أن يمتثل بصمت. ويضاف إلى ذلك، أنه لا يسعنا في هذا المقام تجاهل واقعة اضطرار كيلسن إلى اعتبار المعيار القاعدي فعل تفكير، وذلك بالرغم من إلحاحه الذي لا يلين على الفصل بين النظامين، أي نظام الإرادة الذي تنتمي إليه المعايير، ونظام التفكير الذي تنتمي إليه التوكيدات، وكأن هذه الواقعة مجردة من الدلالة. مع ذلك، فهذا الفعل ليس فعل معرفة، بل هو فعل «اعتقاد». وهو اعتقاد مُوَلِّدٌ «لوهم متخيل» لا يقتصر «على مجرد مناقضة الواقع، إذ لا يوجد معيار كهذا يتخذ دلالة فعل إرادة حقيقي، وإنما هو اعتقاد يناقض ذاته، لأنه يمثل تمكين (Empowerment) سلطة أخلاقية أو قانونية نهائية ويصدر بذلك عن سلطة أكثر رفعة وأعلى مقاماً منه ـ ولو أنه يجب الاعتراف بأنها سلطة وهمية»[19].

في الحقيقة أن التناقض هو بالأحرى تناقض كيلسن نفسه، لأنه لا يتجنب المفارقة المتمثلة في لا نهائي يطرح لا نهائياً آخر أعلى منه. وهو لا يتجنب هذا التناقض لأنه يريد، أو لأنه يتعين عليه أن يشتق سلطة القانون من ذات غير الذوات التي ينطبق عليها هذا القانون؛ إنها ذات محضة، وهي بهذا المعنى متعالية. أما بخصوص الذات الواقعية التي تعلن المعيار القاعدي، وهي تتمثل هنا في والد

(19) المصدر نفسه، ص 256.

بول، فمن الممكن التجرؤ على الرهان بأنه لا يدري أن السلطة التي يطرحها تتوقف، في وجودها ذاته، على اعتقاده هو بها. أو بمعنى أدق، فإنه يدرى بذلك من دون أن يعرفه، بمعنى أنه يدري بأنها تتوقف على اعتقاده في الآن عينه الذي يمحو فيه صفته كذات عارفة بما يجري ـ وهو ما يشكل تعريف الكبت الذي يتيح تمييز هذه الآلية عن آلية الإنكار (Dénégation) حيث ينصب التأكيد على العبارة المنطوقة بمقدار ما هي متأثرة «برمز النفي». وهو كبت أسلم به لسبب وجيه: إذ لا تعني تبعية المشرع الآخر، الذي يمثل السلطة التي تعطي اسمها للقانون، للاعتقاد أن القانون ذاته يتوقف بدوره على هذا الاعتقاد. يملي الحكم المسبق والوحيد ذاته على كلٍ من اعتقاد العوام، بما يتضمنه من كبت، وتنظير القانوني النمساوي كيلسن الذي يذهب هو ذاته تبعاً للتعبير الذي سبق الاستشهاد به إلى القول بأن «المعيار [...] هو معنى فعل إرادة موجهة عن قصد نحو سلوك إنساني ما». وهو حكم مسبق (متحيز) لا يمكنني التنصل منه، من دون التعرض لخطر الجنون حيث أدعي لنفسي عندها صفة صانع القانون. وذلك إلا إذا اعترف المرء بنموذج من الغيرية، التي هي أبعد ما تكون افتراضاً من قبل الذاتية (من مثل افتراض المجتمع من قبل الفرد، أو افتراض «الأنت» من قبل «الأنا»). أي غيرية تؤسس هذه الذاتية، وفيها يكون القانون هو بالأحرى ما يعطي لكل إرادة معناها.

نعود الآن إلى وصية منع الكذب، في ضوء الاعتبارات السابقة. يكتب كيلسن قائلاً «يميل الناس إلى الكذب بشكل عام إذا اعتقدوا أنه بإمكانهم تجنب ردود فعل الطرف الآخر غير المرغوب فيها من خلال هذا الكذب»[20]. ويعطي كيلسن مثلاً على ذلك تلك المرأة

(20) المصدر نفسه، ص 160.

التي يغلب عليها أن تكذب في الإجابة على السؤال عن عمرها، إذا لم تكن تخشى العواقب الوخيمة لاكتشاف كذبتها، وذلك بالرغم من أنه قد تم غرس منع الكذب في ذهنها منذ طفولتها المبكرة. يأتي تحليل كيلسن مبتسراً بعض الشيء، مع أنه يهدف خصوصاً إلى تمييز الحالات ذات الطابع الصراعي غالباً، والتي يطبق فيها المعيار بكل وعي وأمانة، عن الحالات التي لا يطبق فيها. وكما يسقط كيلسن في تحليله للمعيار القاعدي، خطوة محورية من النقاش من حسابه والتي تتمثل تحديداً في أخذ وضعية الذات الناطقة المضروبة بالكبت، كذلك فإنه يسقط من الأخذ بعين الاعتبار في تحليله لعلاقة الذات بمنع الكذب ذلك البعد الخاص من الكلام: والذي يتميز في كون الكلام هو في الآن عينه فعل القول والواسطة التي تتحمل الذات من خلالها مسؤولية هذا الفعل. إذ ليس هناك من بديل ممكن في هذا المقام، لأن التملص من تحمل مسؤولية فعل الكذب، سيظل يرتب مسؤولية عدم تحمل مسؤولية الفعل.

وهكذا فإن أخذ بعد الكلام هذا بعين الاعتبار يتيح لنا أن نلقي الضوء على نقطة حاسمة في هذا العرض موضع البحث.

وفي الواقع، وكما يعبر عنه مالي، فإن هذه المسؤولية ليست وليدة أي سلطة «حتى ولو كانت إلهية» إذ يكمن شرط إمكانية هذه المسؤولية في تبادليته «النعم» و «اللا» التي يقوم عليها الخيار، والتي تشكل بدورها أحد المحورين الكبيرين اللذين يتمفصل الدال[21] تبعاً لهما، كما أن هذه السلطة لا تقرر هذا الخيار الذي هو في نهاية المطاف قضية رغبة. وعلى غرار ما يعبر عنه الشهرستاني[22]، فقط

---

(21) هذا هو المحور الذي يصفه جاكوبسون كونه محوراً للإبدال الذي يقوم عليه المجاز، إضافة إلى المحور الآخر المختص بالارتباط أو الاندماج والذي تقوم عليه الكناية.

(22) انظر: Muhammad ibn Abd al-Karim Shahrastani, *Livre des religions et* =

«الكبرياء» دون ما عداها، تحاول ملء الفراغ المقلق الذي يدركه الابن في هذه النقطة، حين يتساءل عن ماهية ما يعطي دلالة موضوعية لإرادة المسيح. كما أنه في هذه النقطة تحديداً التي يظهر فيها قصور كل من العقل والقانون، ندرك، تبعاً للاكان أن الرغبة هي دفاع، وتحديداً، دفاع ضد تجاوزها لحدود معينة في الاستمتاع.

وهكذا إذاً يتولد الزيغ (Urgrund) من النقص الجلي للعقل (Grund). يعطي الاعتقاد اسماً للقانون[23]، إلا أنه اسم مستعار من الموت، وهو الملكوت الوحيد الذي يزودنا بالمتعالي: أي الله، فيما يتجاوز أنبيائه أو يتجاوز الأجداد والطواطم وحتى الأحلام[24]. يمثل إعطاء اسم للقانون، وخلق المهيمن (Souverain) في المعتقدات[25]،

des sectes. 1. Les fidèles des religions scripturaires, trad. avec introd. et notes par = Daniel Gimaret et Guy Monnot, Collection UNESCO d'oeuvres representatives, Série arabe (Leuven: Peeters, 1986).

في تعليق على تمرد إبليس «الملعون الأول» لا ينكر الشهرستاني أن الأسئلة التي طرحها إبليس على الله خالقه هي في محلها، وخصوصاً السؤال الآتي: لماذا يتركني حياً، وأنا ما أنا عليه من تجسيد لمبدأ الشر، بدلاً من أن يقضي علي، مما هو قطعاً في مقدوره؟ إلا أن الشهرستاني يدين هذا الادعاء من قبل إبليس الذي يجعله يبدو محقاً في اتباع ما يخيل إليه أنه جيد، أي مماحكاته، ويتطاول على سؤال الإله الذي يجل عن كل تساؤل، أن يبدي مبرراته.

(23) يبدو انتقاد تيمست لكيلسن حاداً بعض الشيء، إلا أنه محق بلا شك في توكيده على التكافؤ ما بين المعيار القاعدي (Grundnorm) وبين الاسم (Name). انظر: Gérard Timsit, *Les Noms de la loi*, Les voies du droit (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(24) انظر: Barbara Glowczewski, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes: Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, ethnologies (Paris: Presses universitaires de France, 1991), pp. 16-17.

(25) انظر: Moustapha Safouan, dans: *L'Interdit de la représentation: Colloque de Montpellier (1981)*, textes rassemblés par Adélie et Jean-Jacques Rassial (Paris: Seuil, 1984).

الالتفاف الضروري وغير المجدي في آن معاً، والذي تتوفر من خلاله لقانون الاسم الفاعل خفية - إن صح القول - ضمانة اسم القانون في نظر الوعي.

إنه التفاف مولد لغموض لم يفت جوزف دي مايستر أن يلعب عليه بغية إرهاب الشعب حين يكتب قائلاً:

«كم من أذهان سطحية تضحك من هذا التوليف الغريب ما بين الراهب والجندي! من الأجدر أن ننتشي لهذه القوة الخفية التي استمرت هذه الأوامر من خلالها عبر القرون، وكشفت سلطات مذهلة، وقاومت صدمات لا تزال تفاجئنا في التاريخ. والحال أن هذه القوة، هي «الاسم» تحديداً الذي ترتكز عليه المؤسسات؛ إذ إنه لا وجود لشيء إلا من خلال هذا الكيان الموجود»[26].

إن تحريف القانون[*] (Fictionalisation de la loi) كما هو جلي في العلاقة الملتبسة ما بين الاسم وتسميته في نهاية الاقتباس السابق، لا يشكل مجرد لجوء ضروري فقط بل وطبيعي، في آن معاً، وذلك بمقدار ما يجد الرمز مجال تطبيقه في هذا الصدد، بفضل الخيالي[27]. بفضل

---

(26) Joseph de Maistre, *Considerations on France*, Translated and Edited by Richard A. Lebrun; Introduction by Isaiah Berlin, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994), p. 43.

(*) تحريف القانون (Fictionalisation de la loi): تحريف القانون نسبة إلى (Fiction Legal) وهي الحيل والتدابير القانونية التي يتم اللجوء إليها لتجاوز النصوص القانونية الجامدة أو القديمة من قبل المحامين والتي تعترف بها المحاكم عادة، إذ إنها لا تخرق القوانين أو تعتدي عليها وإنما تجتهد في تفسيرها والنفاذ من أوجه اللبس المعهودة فيها. وبالطبع قد تكون مخالفة للقوانين، إنما لا تأخذ المحاكم بها حين ذاك.

(27) من هذا الموقع تدخل الوظيفة الأخرى الانعزالية للدين والتي تؤدي إلى: تعزيز نرجسية المجموعة الإنسانية.

صورة الشبيه التي تسند كل مثلنة[*] (Idealization) يتمثل الطرف الثالث الذي وحده يجعل ممكناً العلاقة القابلة للحياة ما بين «الأنا» و«الأنت»، ما بين الأب والإبن، أي أن «الهو» (ضمير الغائب) كما يقول النحاة العرب، يتمثل في كل من السلطة المطلقة التي تمسك سجل الحساب، وفي صورة العناية الإلهية التي لا يعدو غيابها كونه احتجاب حضورها[28]. ألا يمكن أن نرى في تيار كامل من الفلسفة المعاصرة مجرد جهد للسيطرة على الغياب؟ وهو جهد يصبح أكثر إلزاماً بمقدار ما تتمثل فاعلية «الكائن» في اسم يفلت عادة من الوعي الذاتي، كما تشير إليه الاختلالات حول آثار المجاز، مما سبق لدافيدسون الإشارة إليه.

وموجز القول، فأنا أتبنى فكرة مارسيل غوشيه القائلة بأن هناك «صلة متلازمة جوهرياً ما بين البعد الديني والواقعة الاجتماعية، بحيث تمد الغيرية المقدسة الجماعة بالوسيلة التي تتيح تأسيسها»[29]. وذلك بالرغم من اختلافاتنا حول ما يسميه «الإرغامات التأسيسية لقيام الكيان الإنساني»، وبالرغم من أنني لا أتبنى كما يفعل هو،

(*) مثلنة (Idealization): هي عملية نفسية ترفع من خلالها صفات وقيمة الشخص الآخر إلى مرتبة الكمال. من مثل مثلنة المحبوب في حال العشق، أو مثلنة قائد مرموق ويتم في المثلنة توظيف شطر هام من النرجسية الذاتية في هذا الشخص موضوع التعلق والإعجاب مما يضخم دلالته ويعلي من شأنها. ويساهم التماهي بهذا الشخص في مرحلة لاحقة بتعزيز صورة الذات من خلال التعلق به.

(28) يمكن بهذا الصدد الاستفادة من: Samuel Eugene Balentine, *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*, Oxford Theological Monographs (Oxford, [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1983).

إلا أنه بالإمكان الكلام عن حضور «غيابه» إذا ما فكرنا حرفياً في التعبير «أني هو» (بالعبرية) والذي يطلقه يهوه على نفسه كذلك في العديد من الحالات، وخصوصاً في: «Isaiah,» 43: 8-13.

(29) Marcel Gauchet, *Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1985), p. 9.

فكرة دوركهايم القائلة «بصدارة جوهر الكيان الجماعي على مكوناته الفردية».

ولهذا فأنا لا أتبنى الاعتراض الذي يوجهه هانز بلومنبرغ(30) إلى كارل شميت، صاحب كتاب «علم اللاهوت السياسي»(31)، وذلك بالرغم من الانتقادات الحاذقة التي وجهها لفكرة الدنيوة (Secularisation) بسبب الميل إلى استخدامها لأغراض تأويل الكتاب المقدس. ويمكن تلخيص هذا الاعتراض في التعابير الآتية: لماذا لا يتم اشتقاق مجاز «ملك الملوك» اللاهوتي من المجال السياسي، وذلك على العكس مما يؤكده شميت؟ ذلك لأن اعتراض بلومنبرغ يتنكر لضرورة اللجوء إلى المقدس، ناهيك عن كونه يبدو متعلقاً بالمفهوم الثالوثي المقدس (Trinitaire) للمجاز «جوهر - اسم علم - اسم مجازي».

وعليه فإن الصيغة الكلاسيكية التي أعاد هوبز إحياءها والقائلة: «السلطة وليست الحقيقة هي التي تصنع القانون» «Auctoritas, non veritas Facit Legem» هي بالتأكيد صحيحة على المستوى الذي يضبط فيه القانون العلاقات بين البشر ويحكم صراعاتهم(32). ويمكن

---

(30) Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Translated by Robert M. Wallace, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1983).

(31) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Translated by George Schwab, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1985).

(32) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Edited by Richard Tuck, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991), chap. 26.

القول من وجهة النظر هذه، إن أطروحة لوك المضادة القائلة بأن «القانون يعطي سلطة» لا تفعل سوى صياغة قانون وضعي، أو إذا شئنا قانون دستوري مكرس بالمثل لضبط العلاقات بين الرعايا وأوامر الملك الشخصية (التي تفرض الطاعة). إلا أن سؤال الحقيقة المستبعد صراحة أو ضمناً، يعاود الكرة على مستوى التساؤل حول الشرعية، سواء أكانت شرعية السلطة التي تضع القانون، أم شرعية القانون الذي يعطي السلطة. ومن أين يمكن أن تأتي هذه الشرعية، إن لم يكن من قبل كائن موثوق وموضع إجماع الجماعة، أي كائن لا يمكن أن يكون ذاتاً واقعية، إذ أن كل ذات واقعية، حتى ولو كانت الملك، تتعرض للمماحكة والطعن (Fait Bazarlik) كما يعبر جورج دوميزيل عن ذلك ساخراً حيث يضيف: «أما الله فلا، تماماً كما أنه لا يلهو بلعب النرد» (لا يهزل)[33]. ذلك أن الإله الواحد الأحد يستمد أحاديته من كونه الوحيد الذي ينطق بالحق. وهل هناك من تعريف أفضل لهذه الحقيقة سوى كلام الله الضامن لكل حقيقة، وحيث أن ضمانة كل ما يحدث هو كونه قد تم بأمره؟ تلك هي في الواقع، مجازفة التحدي الذي طرحه يهوه على الآلهة الآخرين، بحضور شعبه الذي أشهده على ذلك[34]. إن الاعتقاد هو روح الوجود الاجتماعي تماماً كما أن التفويض هو النموذج الأصلي لكل سلطة[35].

ولقد أتى دونالد ر. كيلي بعد عشرين سنة تلت، ليؤكد استنتاج دوميزيل ويوسعه في الآن عينه حيث يكتب قائلاً: «لم يكن النظام

---

(33) Georges Dumézil, *Idées romaines*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1969), p. 57.

(34) «Isaiah,» 43: 11- 12.

(35) انظر: Pierre Bourdieu, «La Délégation et le fétichisme politique,» dans: Pierre Bourdieu, *Choses dites*, le sens commun; 78 (Paris: Ed. de Minuit, 1987).

الاجتماعي بشكل عام، تبعاً لوجهة النظر الرومانية، ظاهرة طبيعية، وإنما هو نتاج الجهد الإنساني، إنه فعل «إيمان» شكّلَ فضيلة مركزية اجتماعية وسياسية بقدر ما هي أخلاقية ودينية؛ ولم يكن بوسع العلم القانوني أبداً الإفلات من هذه المقدمة المنطقية»[36].

يمتلك هذا المفهوم الروماني قيمة النموذج الأصلي. لأن ما هو موضع الرهان في هذا المقام هو اليقين القاطع(*) (Fiducia) وهي فكرة أعلمنا جان ـ ميشال راي لتوه بالدور المركزي الذي شغلته في تفكير بول فاليري[37]. وإنه لمن الصعب حقاً أن لا نقتبس في هذا الصدد المقطع شبه النبوي الذي كتبه فاليري بعنوان «العقيدة (Credo)».

«أنا أعتقد بالانحلال القريب لعلوم الأساطير الكبرى المعروفة باسم الفلسفة والتاريخ، واختفائها أو تحولّها في زمن ليس ببعيد.

«علم الأساطير» أي خلق الثقة، وهو ما يعني خلق اللغة.

ولهذا ستحل دراسات قيمة «الكلام» بمقادير متفاوتة، محل الفلسفة والتاريخ ـ وهي دراسة ستصنف أعمال هذه الأنواع الفكرية ما بين الرواية والشعر، ولا يجدر أن ننسى كذلك الكتب المقدسة، وعلم

---

(36) Donald R. Kelley, *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition* (London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), p. 50.

(*) اليقين القاطع (Fudicia) كلمة لاتينية تعني: الثقة (Confidence) ضمان عهد، توكيد (Assurance) وقد يقصد بها هنا مجمل التراث الفكري الذي يتصف باليقين المعرفي، حيث تحل الرواية والشعر والكلام محل العلوم الراسخة يقيناً

(37) انظر: Jean-Michel Rey, *Paul Valéry, l'aventure d'une oeuvre*, la librairie du XXe siècle (Paris: Ed. du Seuil, 1991).

وبهذا الصدد إن الفصل المعنون «Le Destin du papier» يستحق أن يقرأ بعناية كلية.

اللاهوت، . . .إلخ. أي مجمل مكتبة اليقين المعرفي[38] (Fiducia)».

يتمثل أكثر ما تتجلى وظيفة اليقين القاطع بكل شفافيتها في الضمانة التي تعطيها للقيمة النقدية. ويعبّر كانتوروفيتس ببلاغة مميزة عن هذا الموضوع قائلاً: «في كل العصور الدينية كانت العملة مضمونة، بشكل أو بآخر بالربوبية التي كان يؤمن بها الشعب. حيث يضمن الحيوان الطوطمي قيمة الشارات المالية البدائية، بينما يضمن إله الحاضرة (Polis) العملات اليونانية.

وهذا الأمر حصل مثيل له في روما، مع الأباطرة الآلهة، وفي العصور الوسطى مع المخلص نفسه، إذ انتصبوا كونهم علامة ضمان، من بين علامات ورموز أخرى، لمصداقية وقيمة عملات العصور الوسطى»[39].

لا طائل من التوقف طويلاً عند العلاقات الوثيقة التي وجدت في غابر الزمان ما بين النقود والسوق من ناحية وبين المعبد من الناحية الثانية[40]. إلا أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الأمور تغيرت في

---

(38) ذكر في: المصدر نفسه، ص 138. التشديد هنا في الأصل.

(39) Ernst Hartwig Kantorowicz, *Frederick the Second, 1194-1250*, Authorized English Version by E. O. Lorimer; with Seven Maps, [Makers of the Middle Ages] (London: Constable and co. ltd., [1931]), p. 226.

(40) حسب معرفتي، فإن ف. بوركرت (Walter Burkert) هو أحسن من ألقى الضوء على «العلاقة الوثيقة» ما بين المعبد والسوق في اليونان القديمة. انظر: Walter Burkert, *Greek Religion*, Translated by John Raffan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 252.

وأما المعادي للسامية المتطرف ليون بلوي (Léon Bloy) فإنه يبين بجلاء ما بعده جلاء هذا الارتباط لكل راغب في معرفة الموضوع، وذلك في المانيفست: Léon Bloy, *Le Salut par les juifs* (Paris: [s. n.], 1914).

ويصل بلوي إلى حد القول، ص 33-34: «لقد بيّن شرح التوراة هذه الخاصية المميزة الواردة في الكتب المقدسة، حول ترادف كلمة المال مع كلام الله الحي وتعبيرها عنه».

أيامنا. ها هي شهادة ريتشارد سايرون الذي عمل لبعض الوقت مساعداً خاصاً لفولكر، الحاكم السابق للمصرف المركزي الفدرالي، بهذا الخصوص: «يشبه النظام (المصرف المركزي الفدرالي) الكنيسة تماماً. وربما يكون ذلك هو السبب الذي يجعلني أشعر بالراحة الكبيرة داخله. إذ إن له البابا الخاص به، وهو الرئيس، مجمع الكرادلة وهم الحكام ورؤساء البنوك، والإدارة البابوية، المتمثلة في كبار الموظفين. وإذا كنت أحد رعايا الكنيسة الكاثوليكية السيئين فإنك تأتي للاعتراف. إذا كنت خبيثاً في هذا النظام فإنك تأتي إلى شباك الحسومات كي تطلب قرضاً. حتى أن لدينا رتباً ذات منحى فكري ديني، على غرار اليسوعيين، والفرنسيسكان، والدومينيكان، إنما نحن نسميها البراغماتيين، النقديين، والكينزيين الجدد»[41].

من غير الملائم الكلام هنا عن «الدنيوة». لا يتعلق الأمر في هذا المجال، بمسألة تطورية مهما كان منحاها ومعناها، وإنما بقيود تفرض ذاتها على كل مؤسسة إنسانية. وهو قيد لا يرجع إلى العادة، أو التقليد، أو حتى لا يرجع إلى التاريخ. إنه يمت تحديداً إلى بنية علاقة الانسان باللغة، وليس بالزمن.

ولكن هل يعني ذلك أن كل امرىء ملزم بالامتثال لمعايير قبيلته؟ لا مطلقاً. بل هناك من المبررات التي تدعو إلى التفكير بأن الذات تتمسك بالقانون الأخلاقي بشدة مضاعفة بمقدار ما تُقَصِّرْ رغبتها اللاوعية تجاه قانونها. تبين تجارب عديدة جداً بأن امتثال الأفعال للقوانين الأخلاقية أو الدينية غير كاف لحماية الذات من مشاعر الذنب، وكلما بالغ المرء في الامتثال لهذه القوانين حتى على

(41) ذكـــر فـــي: William Greider, *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country* (New York: Simon and Schuster, 1987), p. 54.

مستوى نياته، تعرض لمزيد من تفاقم مشاعر الذنب هذه. تجري الأمور وكأن الاعتقاد بالغفران الذي توفره الأعمال الحسنة عديم الجدوى، ليس تجاه الصفح، وإنما تجاه حساب يزداد صرامة بمقدار جهلنا به. وليس هناك من حاجة إلى الرجوع إلى التجربة التحليلية النفسية كي نقتنع بأن ما يفلت من إدراكنا المعرفي لا يعني البتة أنه أقل وجوداً، أنه يحدث آثاراً «تستغلق على الفهم». من مثل ذلك الشاب الذي يحلو له أن يفكر بأن حبيبته قد تكون خلفه، وأنه يكفيه أن يلتفت كي يراها. إلا أنه لا يلتفت، كونه أكثر تعقلاً من أورفيه(*) (Orphée). رغبته في أن يلتفت كي يتأكد أنها خلفه، هي في الواقع «امتناع عن الرغبة» في الالتفات كي يتثبت من أنها ليست هناك.. كما يعلمه جيداً (في دخيلة نفسه). ويمكنني هنا أن أكتب أنه ليس فقط انطلاقاً من هذه المعرفة بل من هذه «الحقيقة» يقوم الشعور بالذنب بتكوين العارض. وهو ما يطرح السؤال الآتي: ما هو نوع الدين الآخر، أو نوع الواجب الآخر الذي تحمل الذات مسؤوليته في ذلك الموضع الآخر الذي تدلل فيه بالمناسبة الحقيقة عن نفسها، وبحيث تكون تلك المسؤولية محتمة ولا فكاك منها؟

قد يكون القارئ قد حدس بذلك الآن: ما يفعل في هذا الموضع الآخر، ليس هو اسم القانون، وإنما هو قانون الاسم. ولكن

(*) أورفيه (Orphée): هو شاعر وموسيقي من أبطال الأساطير اليونانية بلغت عبقريته درجة جعلته قادراً على سحر حتى الحيوانات البرية. نزل إلى الجحيم بحثاً عن حبيبته أوريديس (Eurydies) وهناك استطاع أورفيه سحر حراس الجحيم وحصل على إذنهم بعودتها إلى عالم الأحياء، ولكن بشرط أن لا ينظر إليها قبل أن يعبر عتبة الجحيم. نسي أورفيه الشرط المفروض عليه، وفقد بالنتيجة أوريديس إلى الأبد. غرق في أحزانه، ومن ثم قتل على يد ساحرات جهنم الغيورات من حبه الوحيد لأوريديس. نتج عن هذه الأسطورة تيار ديني يدعي باسم بطلها كما أنها ألهمت العديد من أعمال الموسيقى الكلاسيكية والأوبرالية آخرها: أورفيه في الجحيم لأوفينباخ عام 1858.

قبل محاولة بسط هذا السؤال يشد انتباهنا هنا سؤال آخر. في الواقع يتجلى الآن منع الكذب، بما هو منع معياري، باعتباره يصيغ قاعدة تبادل الكلام الذي يرتكز عليه كل تبادل. إنها من هذه الزاوية، قاعدة كونية بالمعنى الذي نعطيه لحظر سفاح المحارم. وإذا وجدنا قواعد محركة أخرى للكلام لها الطابع الكوني ذاته، سيكون بإمكاننا أن نسميها في مجملها «النظام الرمزي».

3
النظام الرمزي(*)

يجب إتباع ما هو عام، أي ما هو كوني. لأن فعل كوني هو
مشترك بين الجميع. ولكن مع أن هذا الفعل مشترك بين الجميع،
فإن الغالبية تعيش وكأنها تمتلك شخصياً فكراً خاصاً بها.

هيراقليطس

لا يوجد بين شخصين، سوى الكلام أو الموت، التحية أو الضرب بالحجر. إلا أن طرح العنف في أساس ما يسمى «الشرط الإنساني»، ومن دون الأخذ بالحسبان ما يتضمن من هزيمة للكلام، لا يوصل إلى أي نتيجة. ماذا يمكن أن نستخلص من وعي ذاتي

(*) رمزي (Symbolic): هو أحد السجلات الثلاثة في المجال التحليلي النفسي اللاكاني: الرمزي، الخيالي، والواقعي. يدل النظام الرمزي على الظواهر التي يتعامل معها التحليل باعتبارها مبنية كونها لغة. وبالنتيجة يجد العلاج فاعليته وقوته الدافعة في الطابع المؤسس للكلام. ويبين لاكان أن الذات تنغرس منذ البدء في نظام قائم بشكل مسبق، وذي طبيعة رمزية وهو اللغة والكلام. إن النظام الرمزي يبين أن بنية اللاوعي مبنية كونها لغة. وهكذا فالكلام وقانونه هو الحكم بين الذات والآخر، وهو الذي يجعل العلاقة الإنسانية ممكنة ويمنعها من التدهور إلى الاقتتال (من هنا عنوان هذا الكتاب: **الكلام أو الموت**).

يلغمه وعي ذاتي آخر إلى الحد الذي لا يتمكن معه من تعريفه إلا بأنه الجحيم[*]، ولا يجد من وسيلة للتعامل معه، سوى صراع الوجاهة الخالصة المميت؟ في الواقع، تمر كل عمليات الوعي الذاتي عند هيغل من خلال توسط اللغة. أما في ما يخص فضيلة الهبة ذات التأثير المهدئ والمزعوم، وكذلك ما يخص حتمية ضرورة التوافق كونه شرطاً أساساً للحياة، سواء تم هذا التوافق حول حاكم طاغية أم حول كبش فداء، فمن الصعب أن نرى ما هي الآثار التي يمكن أن تحدثها هذه العمليات (الهبة، والتوافق)، فيما لو جرت على غرار المسرح الإيمائي الصامت. في البدء كانت الكلمة، وإذا كان هناك من قانون قد وضع بامتياز للحفاظ على تفوق الكلام غير المنازع، عند كائنات تتمسك بشدة بالحياة، بحيث إنها تخاطر بها طوعاً في القتال، فإنه قانون منع القتل تحديداً. وبهذا الصدد، فإن تحليل فرويد لموقف «البدائيين» تجاه العدو، بالغ الدلالة.

يكتب فرويد قائلاً: «أولئك الذين كانوا يميلون إلى الصاق تهمة القسوة التي لا تعرف الرحمة بالشعوب البدائية تجاه أعدائهم، سيتعلمون بمزيد من الاهتمام بأن قتل رجل، عند هؤلاء البدائيين كذلك، لا يمكن أن يتم بدون التقيد ببعض التعاليم التي تشكل جزءاً مكوناً من عادات التحريم. ومن السهل تصنيف هذه التعاليم في أربع مجموعات، إذ هي كانت تفرض:

1. التصالح مع العدو القتيل؛ 2. الالتزام بقيود معينة؛ 3. تصرفات استغفار، وتطهُّرْ بعد تنفيذ القتل؛ 4. ممارسة بعض الطقوس[1].

(*) الإشارة هنا إلى قولة سارتر الشهيرة: الجحيم هو الآخر (Lenfer c'est Lautre).

(1) Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological* = *Works of Sigmund Freud*, Translated from the German under the General

يفسر الكُتّاب الذين يقتبس فرويد عنهم، وأولهم فريزر، عادات المصالحة بالخوف من الشياطين. يبدو هذا التفسير طبيعياً نظراً إلى أن قتل إنسان لا يلغي وجوده، بل يترك له على العكس، وجوداً شبحياً، أكثر إثارة للذعر لأنه غير قابل للقبض عليه، كما أن أحوال ظهوره تفلت من أي سيطرة. إضافة إلى أن هذا التفسير هو ذاته الذي يعطيه البدائيون أنفسهم لهذه العادات؛ إذ إنهم يفسرونها بالخوف من الانتقام، وذلك إذا تجاهلنا مسألة الاعتداء على أحد التعاليم. إلا أن فرويد يعتبر هذا التفسير غير كافٍ. ذلك أنه إضافة إلى الصلوات والأضاحي المكرسة لتهدئه الميت، تشف عادات المصالحة عن مشاعر أخرى غير المشاعر العدائية تتمثل في: تعابير التوبة، والاحترام تجاه العدو، ومشاعر الأسف والندم على قتله، وصولاً إلى الحداد عليه. وباختصار، فإن قتل العدو يثير عند البدائيين المشاعر ذاتها التي يثيرها قتل أحد أعضاء الجماعة. يكتب فرويد «يبدو أن هؤلاء البدائيين كانوا يعرفون مسبقاً الوصية القائلة «لا تقتل»، قبل نزول أي تشريعات إلهية بوقت طويل، ويعرفون كذلك أن كل اعتداء على هذه التعاليم تستجلب عقاباً»[2].

وبعبارات أخرى، تشهد عادات البدائيين على خضوعهم لقانون كوني، بالمعنى المزدوج المتمثل في كونه مفروضاً على الجميع وبعدم تساهله تجاه أي استثناء يتعلق بشبيهنا (من بني البشر)، ذاك الذي يمكن أيضاً أن نسميه «آخر الفارق الصغير»، سواء كان هذا الفارق في اللون أو العرق، أو المعتقد أو الانتماء، أو الطبقة، أو الوطن، أو

Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix = Strachey and Alan Tyson, 24 vols. (London: Hogarth Press, [1953-1974]), vol. 13: *Totem and Taboo and Other Works (1913-1914)*, p. 36.

(2) المصدر نفسه، ص 39.

العشيرة، أو حتى السن أو الجنس. تمنع هذه الكونية رده إلى قانون «وضعي» بمعنى القانون الذي تسنه المجتمعات المدعوة «متقدمة». إن هذه الأخيرة ترتاح تماماً لقتل العدو، ولكن من دون أن تفلت مع ذلك من الآثار الكاسحة لمشاعر الذنب. وذلك إلى الحد الذي يمكننا معه أن نتساءل في ما إذا كانت فكرة «جرائم الحرب» وهي فكرة ظهرت مع توسع وسائل التدمير على مستوى الكرة الأرضية، لا تعدو كونها، في الواقع، تعبيراً عن جرائمنا الحربية. لا تشكل إثارة جريمة الإبادة العنصرية ضد الشعب اليهودي، في هذا المقام، اعتراضاً وجيهاً. إذ مع أنها وقعت بشكل مخجل تحت غطاء الحرب، فليس لها من صلة بعملية حربية: إذ لا شيء مما يفسر حرباً ما، يمكن أن يفسر جريمة تتجاوز كثيراً حد القتل.

على أن أطروحة فرويد لا تأخذ كل وضوحها وتميزها إلا في ضوء مقارنتها بأطروحة فريزر، «دليل فرويد ومستشاره في هذا الموضوع (Vade Mecum)»، كما يقول كروبر[3]. يذكر فريزر، في فصله المعنون «علامة قابيل» العديد من الأمثلة على منع القتل، ويلاحظ هو ذاته، ومن دون أي توضيح مغاير، الطابع الاستثنائي الذي يقصر فيه شعب الكيكويوس (kikuyus) (شعب من شرق افريقيا) التدنيس الذي يحدثه القتل على الحال الوحيدة التي تكون فيها الضحية أحد أفراد العشيرة[4]. إنه يشرح المنع موضع البحث بالخوف من روح الضحية، ويبتهج، ولكن ليس من دون سخرية، من كون هذا التفسير يخلّص الرواية التوراتية من لا معقولية جليّة. لأنه حسب التأويل الشائع، فلقد وضع الله علامة على قابيل كي

(3) انظر: Alfred Louis Kroeber, *The Nature of Culture* ([Chicago]: University of Chicago Press, [1952]), p 303.

(4) Ibid., vol. 1, p. 103.

ينجيه من المهاجمين الإنسانيين، ناسياً بذلك أنه لم يكن هناك من أحد لمهاجمته، إذ إن الأرض لم تكن مأهولة بعد، إلا من القاتل نفسه ووالديه. ولكن حين نفترض أن العدو الذي يخشاه القاتل، كان روحاً وليس شخصاً حياً، فإننا نتجنب بذلك الوقاحة المتمثلة في اتهام العناية الإلهية بزلل الذاكرة الخطير الذي لا يتلاءم البتة مع سعة العلم الإلهي.

ومع ذلك، فإن الرواية التوراتية تطرح عليه مشكلة أخرى. لأن من يستصرخ الثأر، تبعاً لهذه الرواية، ليست روح هابيل، بل دمه. لا يحاول فريزر حل هذه المشكلة، ويكتفي بالإشارة إلى الاعتقاد الذي لا زال حياً عند بدو الموآب (Moab)، وفحواه «أن الدم يصرخ من الأرض، ويستمر في الصراخ طالما لم يهرق دم أحد الأعداء»[5]. إلا أنه يعكف في كتاب آخر بعنوان **مهمة النفس** (*Psyche's Task*)، على بحث طقوس التطهّر، ويقوده هذا البحث إلى أخذ التدنيس المتولد عن الدم المهرق بالحسبان، والذي يصيب بطاعونه الضحية كما القاتل، وحتى المجموعة بأكملها[6].

إلا أنه لا يسقط فرضية الروح المنتقمة. بل على العكس يكثر من سرد طقوس الرقى والتعاويذ التي تصل أحياناً حد التمثيل بالجثة، من مثل كسر الكاحل، أو غرس الإبر في راحة اليد بغية منع روح الميت من العودة إلى الهجوم ومطاردة القاتل والإمساك به. يكفي، في رأيه، التذكير بسياق التعزيم (Exorcisme) (طرد الأرواح الشريرة)

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 103.

(6) James George Frazer, *Psyche's Task, a Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions* (London: Macmillan and co., 1909).

هذا الذي يحيط بعمليات التطهير المزعومة كي تظهر طبيعتها الحقيقية: إنها طقوس تعزيم يتم التمسك بها بغية القضاء على الروح الخطرة. وهكذا قد نقع ضحايا الخطأ النموذجي المتمثل بتفسير الماضي بالحاضر مما يشكل ثمرة التقدم المديد، إذا ما نسبنا إلى البرابرة حساً خلقياً من نوع ما. ولكن يبدو أن فريزر يعترف، في مقطع آخر من الكتاب نفسه، بغائية أخرى للتطهير غير التعزيم، ويؤكد بالأحرى على أن هذه الممارسة كانت مصممة بالأصل باعتبارها من طبيعة فيزيقية وليس خلقية[7]. ومن خلال الرجوع إلى «هراقليطس الحكيم» يجد فريزر من المستهجن، بل من النشاز أن يتخيل أناس أنه بإمكانهم أن يتطهروا من خلال تلطيخ أنفسهم بالدم.

إنما الواقع أن منطوق الفقرة التي يلمح إليها فريزر هو الآتي: «عبثاً يحاولون التطهر من خلال تلطيخ أنفسهم بالدم، كمثل الشخص الذي أراد أن يتنظف بالطين، بعد حمام من الطين»[8]. وهذا ما يعطي للمقطع موضوع البحث معنى مغايراً تماماً، نتبناه من جانبنا عن طيب خاطر.

في الواقع بيّن ج. د. دون (Dunn) بدرجة كبيرة من المعقولية بأن الحيوان الأضحية الذي تتم مماهاته مع إثم الشخص المانح تحديداً، يتعين أن يدمر بغية تدمير الإثم الذي يجسده[9]. وهكذا

---

(7) المصدر نفسه، ص 56.

(8) Geoffrey Stephen Kirk and John Earle Raven, *The Presocratic Philosophers; a Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge, [England]: University Press, 1957), p. 211.

(9) J. D. G. Dunn, «Paul's Understanding of the Death of Jesus,» in: Stephen W. Sykes, ed., *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology* (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991), p. 46.

يشير إهراق دم الأضحية وسكبه تحت ناظري الإله إلى أن الحياة قد تم تدميرها تماماً، ومعها يتم تدمير إثم الآثم. وإذا ما قبلنا هذه الأطروحة، يصبح باستطاعتنا أن نرى في صرخة الدم المراق ليس دعوة إلى مجرد الانتقام، بل دعوة إلى التضحية، بمعنى تدمير الجريمة ذاتها. وهذا ما يفسر اللامبالاة النسبية تجاه هوية القاتل: إذ إن ما يطالب به الدم، هو دم أحد الأعداء، تبعاً لأقوال البدو التي رواها فريزر. وعلى غرار التدنيس الذي يسببه انتهاك المحرمات، فإن التدنيس الذي يحدثه القتل يبدو أنه «يَنْشط بغية الحفاظ على التمييز القاطع، أي التمييز بين الآلهة والبشر»[10]. ونحن نتقبل أن يكون هذا التدنيس مجازاً «نشازاً». إلا أنه مجاز ملزم بالقدر الذي يمكن للمرئي وحده أن يقدم لنا الصور الضرورية للتعامل مع علاقتنا بغير المرئي. ولا يختلف الأمر في شيء عن الاعتراف الذي نحاول بفضله التعامل مع الغلطة التي نطاردها في النوايا وليس فقط في الأفعال، إنما عبثاً نحاول. يكفي أن نتذكر الخراب (النفسي والوجودي) الذي يقع ضحيته محاربونا في تلك العزلة التي تتركهم فيها مجتمعات الأعمال والمناداة بالأخلاق، كي ندرك كنه طقوس التطهر الجماعية الأكثر تبصراً التي تمارسها المجتمعات البدائية[11].

أما فرويد فيرجع هذه الطقوس إلى «تجاذب المشاعر». يريد أن

---

(10) Robert Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion* (Oxford: [n. pb.], 1900), p. 189.

يلاحظ الكاتب بنباهة أن القَسَم هو المؤسسة الأكثر تعرضاً للتهديد من خلال شطب هذا التمييز.

(11) إذا صدقت الصحيفة البريطانية **الجارديان** (*Guardian*) التي عرضت مداخلة الدكتور ميدلتون خلال اللقاء الذي نظمته «الحملة الطبية ضد الحرب النووية» (والذي جمع في لندن 200 طبيب عقلي) يتضح أن عدد الجنود الذين انتحروا بعد حرب فيتنام، أكبر من عدد أولئك الذين قتلوا في المعارك». انظر: *Guardian*, 14/1/1991.

يقول بذلك أن القتل يثير الرغبة والذعر في آن معاً، وهما مكونان يتضافران في التعبير الذي يبدو له الأكثر قدرة على ترجمة معنى كلمة (Tabou) «محرم»، أي التعبير عن «الرعب المقدس». أما فيما خص القانون الذي يمنع القتل، فهو يطرحه أحياناً على أنه نتاج الرعب الذي يثيره، وفي أحيان أخرى كأنه مفروض من الخارج، من جيل سابق إلى الأجيال اللاحقة، هاتان النظريتان لا تتنافيان. إلا أن فكرة قانون مفروض من الخارج لا تصمد منذ اللحظة التي يُبيّن لنا فيها هو ذاته أن القانون موضوع البحث لا يخلو من ممارسة تأثيره في الموضع الذي لا يُنطق فيه تحديداً، أي عند البدائيين. وإذا كان هناك من برانية، فقد يمكنني القول إنها لا تتمثل في الانتقال (من جيل لآخر) وإنما هي برانية منبثة داخل كل الأجيال.

في الحقيقة، إذا ما تذكرنا تعابير العدوانية الكثيرة جداً في كل لغة، فسنجد أنفسنا مأخوذين إلى الكلام ليس عن الذعر وحده، وإنما كذلك عن المتعة التي يتضمنها، والتي يتجاهلها رينيه جيرار، بالرغم من إلحاحه الذي له ما يبرره على غياب أي آلية توقف فعل القتل، عند الإنسان. تقتصر هذه المتعة عادة على السجل الخيالي حيث تتشكل معانيها. أما إذا أفلتت من عقالها على مستوى الواقع، فنكون بصدد «الجنون»، حيث يفلت الارتباط الراسخ بدال القانون، مجسداً في الآخر، وهو وحده الارتباط الذي يتيح مكاناً لكلام قابل للحياة، ناهيك عن الاعتراف المتبادل بين الذوات.

أكتب الآخر الكبير(*) (L'Autre) (مع A كما كان لاكان يحب

(*) الآخر الكبير (Le Grand Autre) مع (A majuscule) يدل عند لاكان على النظام الرمزي الذي يحدد الذات. وهو يتعارض مع الآخر الصغير a الذي يدل على الأشخاص الآخرين، وخصوصاً ذلك منهم الذي يشكل موضوع الرغبة. الآخر الكبير هو بنيته رمزية =

أن يقول) لأن الأنت Tu في «لا تقتل» ليست متبادلة. ذلك أن صوت هذا الآخر إذا كان يفرض الاستماع إليه، ليس «تَعَيُّناً ذاتياً» كما يحلو لدريدا أن يقول(12). لنتذكر هنا أطروحة هوسرل، القائلة بأن معيش الضمير الخلقي، أو الحكم القيمي هو من الشفافية بالنسبة إلى الضمير الخلقي ومن المحايثة لراهنية هذه الشفافية، بحيث حين أقول لنفسي، على سبيل المثال، «أنت تصرفت بشكل خاطئ»، لا يمكن القول، على وجه الدقة بأنني أكلم نفسي، وإنما أنا أتمثل ذاتي وكأنني أكلم نفسي. وبمعنى آخر، فإن حدس قيمة الفعل أو القصد معطى دفعة واحدة وفي الحال في كامل امتلاء الوعي للحضور الذاتي، بحيث لا أتمكن من التعبير عنه، حتى ولو لنفسي ذاتها، إلا من خلال عملية، أو تغيير من النوع الذي يأتي في خطوة ثانية. إلا أنه لا جدال في تبعية القانون الأخلاقي: إذ يضطر أصحاب مذهب الضمير الخلقي ذاتهم، إلى تأويل صوت الضمير باعتباره صوت الله فينا، كما لاحظ كيلسن ذلك.

على أن غيرية الصوت الذي يعلن الحكمة الأخلاقية هو على شاكلة صوت دال اللاوعي، حيث يثبت أن الذات تفرض سماع رسالتها، من مكان آخر (كبير)، أي من موقع اللغة.

= أساسية تمثل موضع الكلام، ويشكل القانون الحاكم للكلام ودلالته. وبالنتيجة فهو سابق على وجود الذات كما أن اللغة سابقة على وجود الطفل وهي التي تُعَيِّنُهُ. كما أن الآخر الكبير بما هو قانون الكلام يحكم العلاقات ما بين الذاتية ويضبطها. إن الذات تتكوّن من خلال عبورها الى العالم الرمزي بواسطة اللغة باعتبارها ما يميّز الكائن الإنساني، أي الكائن المتكلم (Parlêtre).

(12) Jacques Derrida, *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Translated, with an Introduction by David B. Allison; Preface by Newton Garver, Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy (Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973), p. 62.

لقد تعرفنا على موقع اللغة هذا كذلك، باعتباره موقع الحقيقة، تلك الحقيقة التي يقول عنها فرويد، في رسالته إلى فلايس التي يعلن فيها موت والده، بأنه لا علاقة لها بالحقيقة «الرسمية». وبدلاً من أن يريد أحدهم القول (مستنكراً). «كيف كان بإمكاني أن أسرق له زوجته». إذا به يقول: «زوجتي».. يحل ضمير ملكية محل آخر، وبالنتيجة ينكشف لب اشتهاء (النساء الأخريات) الكامن في صلب علاقته بمن هي منهن زوجته أمام الله والناس، كما تنكشف في الآن عينه رغبة التملك التي لا تستثني أي امرأة والتي تشكل لب هذا الاشتهاء ذاته. إنه استبدال مجازي حقاً، مع أنه لا يتخذ بالتأكيد صدى «التعيين الذاتي» (الدلالة على الذات)، وذلك بالرغم من وجود «أنا» في منطوق الكلام[13].

على أن علماء الاجتماع ينطلقون من اختزال التواجد الإنساني إلى ثنائيته وبين ـ ذاتيته، إذ يقصرون مصطلح «الرمزي» على مجرد التمثلات المتعلقة بالفروق التي يقيمها أعضاء المجتمع في السجل الخيالي (وهو ما لا يمنع أن يكون لهذا الخيالي تأثيراته الواقعية)، وهي الفروق التي ينظمون على أساسها إنتاجهم وتبادلاتهم في الآن عينه[14]. تتيح لنا نظرية الهبة التي قال بها مارسيل موس أن ندرك حدود مجهودات علماء الاجتماع هؤلاء.

(13) قد يكون القارئ قد لاحظ أن المجاز موضع البحث في هذا المثال يذهب من المعنى إلى اللامعنى، وذلك على العكس من المجاز في الشعر.

(14) بيّن مارشال ساهلان في دراسة لامعة بشكل فريد، كيف أن هذا «الرمزي» يوضع في خدمة الفكر البرجوازي، انظر: Marshall David Sahlins, «La Pensé» bourgeoise: Western Society as Culture,» in: Marshall David Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), chap. 4, pp. 166-204.

يوضح موس منذ الصفحات الأولى من بحثه الشهير **حول الهبة** بأنه لن يدرس بالعمق إلا واحدة فقط من المشاكل الكثيرة المتضمنة في هذا الشكل من التبادل الذي يكوّن الهبة: «ما هي القاعدة القانونية والمصلحية التي تجعل من الملزم على المرء الرد على التقدمة التي يتلقاها بمثلها، في المجتمعات المتأخرة أو الغابرة؟ ما هي تلك القوة الكامنة في الشيء الذي يقدم للآخرين والتي تلزم متلقي الهبة بردها بالمثل؟[15]».

لماذا يتحدث عالم الأنثروبولوجيا الألمعي هذا، منذ البدء، عن «قوة» في الشيء الذي يمنح، وكأن هناك معطى بدائي أو أصلي؟ ذلك لأن الشعوب التي يدرسها تتعامل مع الهدية على هذا الأساس، وهكذا يتحدث قوم الماوريّ (moari) عن (hau) الشيء الممنوح، وهو مصطلح يشير إلى الروح والريح كليهما معاً، على غرار مصطلح (Spiritus) اللاتيني[*] إلا أنه لا الدلالة على مصطلح ما ولا حتى استعماله، ولو أنهما كافيان لتكوين ثبت مصطلحات، يمكن أن يمنعا الناس من التساؤل حول معنى هذا المصطلح ذاته، من مثل التفكير بمناظراتنا حول الرسم، والديموقراطية، أو حتى حول الروح. ويؤكد موس أن أحد المخبرين الماوري أعطى على تساؤلاته «بالصدفة المحضة، وبدون أي تحفظ» «مفتاح حل المشكلة».

---

(15) Marcel M. Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Translated by W. D. Halls; Foreword by Mary Douglas (London: Routledge, 1990), p. 3.

(*) وهو يعني بالعربية: الروح والنفس والشبح ناهيك عن العقل والذهن والنفحة والطيف).

«سأكلمك عن الروح (hau) أجاب قائلاً: إنها ليست الريح التي تهب، قطعاً لا. افترض أنك تمتلك متاعاً ما (Taonga)، وأنك أعطيتني هذا المتاع؟ أنت تعطيني إياه من دون سعر محدد. إننا لا نجري صفقة بهذا الخصوص، إلا أنني أعطي هذا المتاع ذاته إلى شخص ثالث يقرر، بعد مرور بعض الوقت، أن يقدم شيئاً تسديداً لسعر المتاع (utu)، عندها سيهديني شيئاً ما (taonga). هذه التاونجا التي يعطيني إياها، هي تحديداً روح (hau) المتاع الذي تلقيته منك وأعطيته إياه. الأمتعة (taonga) التي تلقيتها (من الشخص الثالث) مقابل الأمتعة (التي أتت منك وأعطيته إياها) يتعين عليّ أن أردها لك. ولن يكون من الإنصاف (tika) من جانبي أن أحتفظ بهذه الأمتعة لنفسي، سواء أكانت محببة ومرغوبة (rawe)، أو منفرة وغير مرغوبة (kine). يتعين عليّ أن أعطيتك إياها لأنها روح (hau) الأمتعة التي أعطيتني إياها. أما إذا احتفظت بهذا المتاع الثاني لنفسي، فقد يصيبني مكروه خطير، قد يصل حد الموت. هذه هي الروح، روح الملكية الشخصية، روح الأمتعة، روح الغابة. (هذا كل ما هنالك) (kati ena)»[16].

يبدو هذا الخطاب واضحاً بشكل مذهل في نظر موس، باستثناء الغموض التالي المتمثل في: تدخل شخص ثالث. «إلا أنّه يضيف، أننا لكي نفهم المُشَرِّع الماوري، يكفي أن نقول: «إن الأمتعة، وكل الأملاك الشخصية الخالصة تمتلك روحاً (hau)، أي قوة روحية. أنت تعطيني واحدة (روحاً في متاع)، أعطيها بدوري لشخص ثالث، وهذا الأخير يرد لي واحدة ثانية، إذ إنه مدفوع بروح هديتي؛ وأنا ملزم بدوري أن أعطيك هذا الشيء، لأنه يتعين علي أن أرد لك ما

(16) المصدر نفسه، ص 11.

يمثل في الحقيقة نتاج روح متاعك[17]».

من الصعب أن نتصور بصدد هذه النقطة أن موس قد وقع ضحية «التبرير» ذاته، أو حتى الوهم ذاته الذي يقع فيه أعضاء المجتمع عندما يقدمون تفسيراً لأفعالهم يجانب التحديد الحقيقي، حيث يفلت هذا التحديد من وعيهم. لأن هذا التحديد هو الذي يوصل إلى تشبيه الـ (hau) بـ «قوة روحية» بينما أن خطاب مشرع الماوري يرمي بالضبط إلى تفريغ الـ (hau) من هذا التحديد. إنه لا يرى سوى الغموض في اشتراك شخص ثالث. ويعتبره التفافاً لا لزوم له ـ وذلك حكم يكذبه نص مركز ومختصر حافل بالإشارات إلى أعمال أرسطو في بعض مواضعه ـ في حين بينما أن هذا الغموض المفترض هو الذي يعطينا في الحقيقة «مفتاح حل المشكلة» شريط أن يتساءل المرء حول مبدأ التبادلية الذي تقوم عليه الهبة كما يبدو، وبمقدار ما يضم هذا المبدأ شخصين في كل عملية تبادل. لا جدوى من تكرار العملية في الزمان والمكان، بين الشخصين ذاتهما، أو بين شخصين مختلفين، إذ لن تعدو كونها تكراراً للبنية الثنائية نفسها، تنحصر في شخصين؛ ولن نحصل عندها إلا على كومة من المقايضات، على غرار ما يُقال عن «كومة من الرمل». وبالعكس، فإن إدخال شخص ثالث يفتح الباب لمرور الهبة إلى رابع، ثم إلى خامس، وهكذا؛ شريطة أن يتعين على كل متلقٍ للهبة أن يضمن عودة هبة أخرى للمانح (قد نلمس هنا على الأغلب أحد أسباب انقسام الناس إلى مجتمعات قابلة للإحصاء) وستكون النتيجة ليس مجرد كومة، بل تكوين «شبكة». والفارق بين الحالين لا يستهان به البتة.

في الواقع، تشارك الهبة، من خلال انغراسها في شبكة، في

---

(17) المصدر نفسه.

قابلية توصيل الرسالة اللفظية؛ وهو ما يسمح لنا أن نقارن الفارق ما بين التبادل الثنائي والثلاثي بذاك الفارق الذي يفصل الهزلي المضحك عن النكتة، تبعاً لما يذهب إليه فرويد: فإذا كانت صورة عابر سبيل ينزلق، ويقع أرضاً، تكفي لإثارة الضحك في الهزلي، فإن النكتة الجيدة على العكس من ذلك تنتقل وتشيع. وعلى وجه الدقة، يتيح توكيد الطابع الأفضلي لشبكة التبادل أن نضم إليها المقايضات (الثنائية)، تماماً كما يفعل ليفي ـ ستراوس بصدد العائلة إذ يدرجها ضمن التحالف: وتصبح العائلة بالنتيجة نتاجاً، ولحظة ثابتة من ضمن حركة أوسع، مما يؤدي بها إلى الذوبان في هذه الحركة نفسها في نهاية المطاف.

ليس هناك إذاً ما يثير الدهشة من كون تفسير المخبر الماوري يشهد على رؤية للطابع الثلاثي للتبادل أكثر بروزاً وحدة من تلك الرؤية السائدة في مجتمعاتنا والتي بسبب طابعها المدعو «تجارياً»[18]، في نوع من التناقض المنطقي، تميز الغالبية الكبرى من تبادلاتنا. يشير موس، بالرجوع إلى كتاب مالينوفيسكي حول تجارة الكولا (kula)، إلى أن الشيء الذي يخص شخصاً ما «لا يعطى لك إلا بشرط أن تستخدمه لصالح شخص آخر، أو تنقله إلى قرين ثالث بعيد (murimuri)»[19]. ويلاحظ في مقطع آخر أن فكرة «المقايضة» تتساوى في طبيعيتها (بداهتها) بالنسبة إلى كل من الميلانيزيين والبولينيزيين على حد سواء»[20].

---

(18) بعد أن ألغى ليفي- ستراوس الطابع التجاري عن الهبة، يصف لنا في صفحة شهيرة الفضائل المهدئة والمطمئنة للهبة باعتبارها تقوم بحل التوتر الذي لا بد أن ينشأ في لقاء الأنا مع الأنت. إلا أنه يتعمق في مسألة ما يتضمنه اللجوء الى الكلام من وجود تجمّع إنساني يربط القرينين ببعضهما بشكل مسبق، مع أن وصفه يبرز هذا الربط بجلاء ما بعده جلاء.

(19) المصدر نفسه، ص 24.

(20) المصدر نفسه، ص 33.

إن فكرة المقايضة بحد ذاتها في الحقيقة، ليست من الطبيعية في شيء؛ ولا تنفيها التبادلات التي يقدم عليها طرفان، يترك كل منهما متاعه المعروض على الشاطئ، ثم ينسحبان بصمت. أما أسباب تدني طبيعيتها، فنقرأها في أسطر موس الرائعة الآتية: «إلا أنه من طبيعة الهبة، في أي شكل ممكن من أشكال المجتمع، أن ترتب أجلاً زمنياً ملزماً. إذ من حيث التعريف ذاته لا يمكن رد الصنيع مباشرة على وجبة مشتركة، أو توزيع شراب الفلفل البولينيزي، أو حتى الحجاب الذي نلبسه. مرور الزمن ضروري للقيام برد خدمة مقابلة. مفهوم الحدود الزمنية يندرج إذاً منطقياً في أي عملية قيام برد زيارة، بعقود الزواج، عقود التحالفات، إقامة السلام، حضور ألعاب ومعارك منظمة، إحياء احتفالات متبادلة، رد خدمات الطقوس والتكريم، التعبير عن الاحترام المتبادل، وكل ما يمكن تبادله، وكذلك تبادل الأشياء المتكاثرة والأكثر نفاسة، بمقدار ما تكون هذه المجتمعات أكثر غنى»[21].

في الواقع تعني فكرة الحدود الزمنية «المتضمنة منطقياً» في التبادل أن الهبة تعطى في الأساس مقابل وعد صريح أو ضمني، يحول المانح بواسطته الشخص الممنوح إلى مسؤول، ولا يعقل ذلك بدون تفاهم مسبق بين الطرفين، ليس تفاهماً على معنى معين، وإنما هو تفاهم على القاعدة التي يصبح بفضلها الطرفان، المانح والممنوح، مسؤولين، أي القاعدة التي تنص على وجوب دفع مقابل لاحق للهبة[22]. وإذا ما ألغيت هذه القاعدة، فستتحول الهبة عندها

---

(21) المصدر نفسه، ص 35-36.

(22) هو ما يطلق عليه م. ساهيلان تسمية «محصوله» أو «مكسبه». ويتيح له إبراز هذا الوجه للهبة أن يعلل التوسع في استعمال كلمة (HAU) الى المجال السحري، من مثل «روح الغابة» وبالتالي أن يقدم ترجمة أكثر إقناعاً من ترجمة موس لخطاب حكيم الماوري. كما يؤدي به فحص المترتبات السياسية لكتاب موس **مقالة حول الهبة** إلى تبيان توافقه مع هوبز الذي يذهب الى القول بغياب القانون المميّز، في رأيه، للنظام البدائي. انظر: Marshall David =

إلى فعل قوة مطلقة (هيمنة) تستبعد كل تقسيم للعمل: لأننا نلغي في هذه الحال ما يمكن تسميته تحالف الشركاء، بمعنى الإيمان الذي يمحضه كل منهما للآخر، أي الالتزام بالكلمة المعطاة. ولا تعدو روح (hau) المتاع (Taonga) الذي يتم تلقيه من طرف ثالث كونها التذكير بهذا الوعد. أما الضرر الذي يسببه عدم رده بالمثل فهو من نوع اللعنة نفسه التي تحل، في كل مكان، بمن يتنكر لقسمه[23]. لا يكمن التناغم بين الروح (hau) والالتزام القانوني في كون الأولى هي الشكل البدائي، أو الجنيني للثاني، وإنما هو يكمن في كون الاثنان كليهما لا يمكن تعريفها من دون الرجوع إلى حسن النيات الذي يفترضه الكلام. يبدو لنا أن كون خوف التنكر للوعد يمكنه أن يثير كل أنواع المخاوف السحرية عند إنسان الماوري، هو أقل وطأة بما لا يقاس على الذات من آليات إجراءاتنا القضائية. لأنه، بإمكان الذات، بالتأكيد، أن تتنكر لوعدها، إنما في هذه الحال نكون بصدد الحرب حيث يحلو لنا أن نجد فيها طبيعة الإنسان الفعلية، ومنها نتفنن في استنتاج حال طبيعة المجتمع، هذا في حين تتمثل النقطة المهمة بالأحرى في الآتي: لا يمكن للإنسان أن يتنكر للقاعدة ذاتها، إلا إذا عزل نفسه عن التجمع الإنساني.

باختصار تشبه محاولة استنتاج الالتزام من الهبة أو من روحها، السعي إلى تفسير قواعد اللعبة من خلال حركات اللاعبين، في حين

Sahlins, «The Spirit of the Gift,» in: David Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Routledge Classic Ethnographies (London: Routledge, 1972), pp. 149-184.

Allison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Monograph (23) Series - Society for New Testament Studies; 31 (Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1977), pp. 30 ff.

أن القاعدة هي التي تشكل اللعبة واللاعبين. وعلى خلاف فرضية حال الحرب، ليس هناك من مجتمع ممكن، ولا أي شبكة تبادل ممكنة، من دون الوجود المسبق لقاعدة يلتزم بها الجميع (بالمعنى الذي شرحناه للتو، والذي لا يستثني إمكانية التنكر للوعد)، ومن دون أن تكون نتاج اختيار أي منهم (قاعدة فوق الاختيار الفردي). ويمكن وصفها، بهذا المعنى، بالقاعدة المسبقة (a priori)؛ التي قد تزودنا بنوع من أساس توليفي لقانون استعادة الوديعة التي يحاول كانط أن يستنتجها تحليلياً.

تلقي الاعتبارات السابقة ظلال الشك على التفسير السوسيولوجي لقانون يبلغ من الكونية المستوى ذاته الذي يبلغه قانون حظر سفاح المحارم. لأنه كما يلاحظ كاتب **صانعة الفخار الغيورة** في الفصل الأخير من هذا العمل، يتضمن مثل هكذا تفسير ما فحواه أن المجتمع هو الذي يفسّر الفرد وليس العكس، وأنه في كل الحالات، يتعين أن يكون التحليل النفسي هو التابع للعلوم الإنسانية الأخرى(24). وهو ما لا يتطابق بالضبط مع المفهوم الذي كان يتبناه فرويد، والذي يقر ليفي ـ ستراوس بتردده بخصوص هذا الموضوع، وبالذات في ما يختص بتأويل الرمزية. بينما يتمثل السؤال تحديداً في معرفة ما إذا كان التحليل النفسي يشق لنا درباً ثالثاً، تتيح لنا الإفلات من سجن أنفسنا في الانقسام الثنائي مجتمع ـ فرد.

أسلوب ليفي ـ ستراوس في البرهنة، كما يتجلى في كتابة «البنى الأولية للقرابة»، حاذق ودقيق، ولو أن وضوح وجاذبية أسلوبه الكبير قد يشد القارئ ويصرفه عن هذه البرهنة. سأحاول تلخيص هذه

(24) Claude Lévi-Strauss, *The Jealous Potter*, Translated by Bénédicte Chorier (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

البرهنة من خلال التركيز على صياغاتها، أكثر من التركيز على كتلة الوقائع التي تستند إليها.

يتمسك ليفي ـ ستراوس بالتمييز بين حال الطبيعة وحال الثقافة. إلا أن هذا التمييز، في نظر ستراوس، ليس من نوع ضم الأمرين معاً، أو من نوع التوالي اللذين يمكن أن يبيحا للبعض التساؤل عن مسألة العبور من أحدهما إلى الآخر. ذلك أننا لا نجد أبداً عند الإنسان حال تدلل على أنماط سلوك سابقة على الثقافة. قد يمكن دوماً التساؤل، كما فعل لوك، لمعرفة ما إذا كان خوف الطفل في العتمة يمكن أن يفسر كأحد تجليات طبيعته الحيوانية، أم أنه ناتج عن حكايا مخيفة تقصها عليه مربيته. لا يوجد أي أمل في الوصول إلى البيولوجي العاري (المحض) في الإنسان. يحتفظ هذا التمييز، مع ذلك، بقيمته المنطقية كونها أداة منهجية، بمعنى، أنه إذا لم يكن يتيح لنا التقاط ما هو حيواني في الإنسان، إلا أنه يتيح الإجراء العكسي الذي يحاول الوصول إلى التعرف على بدايات الثقافة والمؤشرات التي تعلن عن قدومها، من خلال دراسة بعض الاتجاهات والتجليات على المستويات العليا من الحياة الحيوانية. يستخلص ليفي ـ ستراوس استنتاجين استناداً إلى دراسات كل من جيليوم، مايرسون، وكوهلر، وآخرين سواهم.

يتمثل الاستنتاج الأول في أن المكونات الأساسية للنموذج الثقافي الكوني (أي اللغة، والأدوات، والمؤسسات وسواها) ليست غائبة تماماً عن فئة القرود الشبيهة بالإنسان، إلا أنها تتصف بالفقر المفرط. مثلاً، بالإمكان أن نوصل بعض هذه الحيوانات، بجهود تدريبية خارقة، إلى التلفظ ببعض مقاطع اللغة، ولكن هناك هوة لا يمكن عبورها مطلقاً، بين هذا التلفظ وإسباغ معنى عليه.

أما الاستنتاج الثاني الذي يجعلنا نتقدم بمزيد من العمق إلى

قلب المشكلة، فيتمثل في كون الحياة الاجتماعية للقرود العليا لا تسمح بصياغة أي معيار كان. لا يقتصر الأمر على تصرف القرد بشكل مذهل في تقلباته في حضور الذكر والأنثى، الحيوان الحي أو الميت، القرد الصغير أو المسن، القريب والغريب، وإنما لا يمكن كذلك استخلاص أي انتظام من التصرف الجماعي، من مثل تصرف الصغار في حضور الأكبر سناً. تتجلى هذه العشوائية بمزيد من الوضوح في مجال الحياة الجنسية. وعلى عكس ما هو الحال على المستوى الأدنى للحياة الحيوانية حيث تتحدد طبيعة القرين من خلال شكله، نشهد على مستوى القرود الشبيهة بالإنسان نوعاً من تفرد السلوكات التي تجعلها قريبة الشبه بالإنسان بشكل ملفت: ومع ذلك، فالعلاقات الجنسية تحدث ما بين أعضاء الجماعة الأسرية ذاتها، أو مع فرد ينتمي إلى جماعة أخرى بدون أي تمييز. تلك هي، على سبيل المثال، حال جيبون غابات السيام التي تعيش مع ذلك، في أسر أحادية الزواج وذات استقرار نسبي. إذ يبدو أن هناك قصوراً في الآليات التي تزود التصرف الغريزي بوضوحه ودقته المعروفين. القردة العليا قادرة فعلياً على تجاوز السلوك النوعي، إلا أن الاختلاف عن هذا السلوك يظل سلبياً محضاً، إذ يبقى المجال المهجور من قبل الطبيعة، والمتروك في حال من عدم التحديد، مجالاً خاوياً (لا تملؤه سلوكات متعلمة). يستخلص الكاتب، من غياب المعايير هذا، المعيار الأكبر الآتي: «حيثما تتجلى القاعدة، نعرف على وجه اليقين أننا وصلنا إلى مرتبة الثقافة»[25]. وهو ما يعني

(25) Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship (Les Structures élémentaires de la parenté)*, Translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham, editors, Revised ed. (London: Eyre and Spottiswoode, 1969), p. 8.

أن القاعدة تتجلى في مجال العادات، والتقنيات والمؤسسات التي تتمايز الجماعات الإنسانية من خلالها وتتعارض. يمكننا إذن أن نتعرف على معيار الطبيعة في ما هو كوني. من هنا يبرز غموض حظر سفاح المحارم باعتباره «يقدم، من دون أي لبس، الخاصيتين المترابطتين بشكل لافكاك منه، اللتين نتعرف من خلالهما على الصفات المتناقضة للنظامين اللذين ينفيان بعضهما بعضاً (الطبيعة والثقافة): إذ يشكل حظر سفاح المحارم قاعدة، إنما هي القاعدة الوحيدة بين كل القواعد الاجتماعية التي تمتلك طابعاً كونياً»[26].

نحن هنا بازاء سؤال يطرح نفسه: ماذا يعني «حظر سفاح المحارم»؟ يدل هذا المصطلح، تبعاً للمؤلف (ليفي ـ ستراوس) على منع التزاوج بين الأهل الأقربين وبين أعضاء قرابة الدم. ويشير، إضافة إلى ذلك، إلى أن لكل مجتمع طريقته في تحديد مفهومه للأهل الأقربين. وتصل اعتباطية المجتمع إلى درجة أن النصوص اليابانية القديمة، على سبيل المثال تصف سفاح المحارم بأنه الاقتران مع الأخت الصغرى، أما الكبرى فتستثنى من هذا التحريم، ويبدو أن هذه الحال ذاتها كانت سارية في مصر القديمة. وليس من المجدي هنا إثارة مسألة «الاستثناءات الشهيرة التي يكتفي علم الاجتماع التقليدي غالباً بالإشارة إلى قلة عددها. لأن كل مجتمع من المجتمعات لديه استثناءات في حظر سفاح المحارم، حين النظر إليه

(26) المصدر نفسه. [يقصد المؤلف بهذه الجملة المركبة أن يبرز إشكالية أساسية على مستوى الوجود الإنساني يطرحها حظر سفاح المحارم، فهو من ناحية قاعدة اجتماعية، وهو من الناحية ثانية ذو طابع كوني مما ينزله منزلة الطبيعي السابق على الثقافة. يكمن الغموض والتناقض في التالي: كيف يمكن أن تكون القاعدة (الحظر هنا) اجتماعية وطبيعية في آن معاً (أي اجتماعية وشبه غريزية)؟ (المترجم)].

من زاوية مجتمع آخر يطبق قاعدة أكثر صرامة بهذا الخصوص»[27].

تندرج عن هذا التعريف صياغة ليفي ـ ستراوس للمشكلة. «يستنتج المؤلف بأن المشكلة لا تكمن في معرفة ما إذا كان هناك جماعات تجيز أنواعاً من الزواج تحظرها جماعات أخرى، بل هي بالأحرى تكمن في معرفة ما إذا كان هناك جماعات لا تحظر أي نوع كان من الزواج. وبالطبع، يتعين أن يكون الجواب قطعاً بالنفي، وذلك على صعيدين: أولهما لأن الزواج لا يباح أبداً بين كل الأهل والأقربين، وإنما بين فئات محددة منهم فقط (الأخت غير الشقيقة مع استثناء الأخت، أو الأخت مع استثناء الأم، . . .إلخ.)؛ وثانيهما، لأن حالات زواج روابط الدم هذه إما أن تكون ذات طابع طقسي ومؤقت، أو تكون ذات طابع رسمي ودائم، إلا أنها تبقى، في هذه الحال الأخيرة، من امتيازات فئة اجتماعية محدودة جداً. وهكذا يحظر الزواج في مدغشقر، بالأم والأخت، وكذلك بنات العم والخال على العامة من الناس، بينما بالنسبة إلى كبار الزعماء والملوك فإن الأم وحدها هي التي يحظر الزواج منها ـ وبالنتيجة فهناك حظر على كل حال»[28].

من الوهلة الأولى، يعني الطابع النسبي لفكرة الاستثناء أن حظر سفاح المحارم لا يدل سوى على قواعد الزواج المتغيرة تبعاً للمجتمعات المختلفة. إلا أن هناك حظراً يمكن التساؤل بصدد إمكان رده إلى مجرد قاعدة زواج، أو إمكان اعتباره نسبياً: إنه الحظر المتعلق بالاقتران بالأم. عند هذا الحد، تتوقف امتيازات الزعماء الكبار والملوك، وتفقد المجتمعات حرية تصرفها في تعريف سفاح

(27) المصدر نفسه، ص 9.

(28) المصدر نفسه.

المحارم، وكأنها تتوافق على اعتبار أن اقتراناً من هذا النوع يشكل أساس سفاح المحارم بامتياز. إلا أن الكاتب لا يعزو الطابع الكوني، إلى هذا الحظر الخاص، بحيث يمكن التساؤل حول ما إذا كان يجرد بذلك حظر سفاح المحارم من طابع المقدس ـ هذا الطابع الذي ينسب إليه ارتباك علماء الاجتماع الذين حاولوا حل المشكلة ـ وذلك من خلال تجاوز هذه النواة الصلبة لمسألة سفاح المحارم. ليس هناك من قاعدة كونية، في رأيه. الكوني الوحيد هو وجود القاعدة. وبهذا المعنى، فإن منع سفاح المحارم موسوم بالغموض الذي يفسر طابعه المقدس، في نظر ليفي ـ ستراوس، والذي ألمحنا إليه للتو، ويكمن هذا الطابع المقدس في ما يلي: «هذه القاعدة، الاجتماعية بطبيعة كونها قاعدة، هي في الآن عينه قبل اجتماعية على صعيدين: أولاً نظراً لكونيتها، ومن ثم بسبب نمط العلاقات التي تفرض معيارها عليها»[29]. إذ كيف يتعين فهم «ما قبل ـ الاجتماعي» هذا؟

لا تعنى الكونية بالتأكيد أن القاعدة تقوم على سند ما في نظام الطبيعة. بل على العكس من ذلك تماماً، إنها تحيل، كما رأينا، إلى نقص هكذا سند، أو بمزيد من الدقة في التعبير، إنها تحيل إلى ما أسماه ليفي ـ ستراوس «الأرض غير المأهولة»، بمعنى المجال الذي تركته الطبيعة في حال من عدم تحديد هويته. إنها فكرة مفارقة حقاً، لأنه كان من الأبسط والأكثر اقتصاداً الكلام عن مجال خاضع لقانون التزاوج وحده، إلا أنها فكرة ضرورية للإحاطة بالمجال الذي ستنبثق منه القاعدة، حتى ولو لم نعرف كيف سيتم ذلك.

أما بصدد «نمط العلاقات التي تفرض عليها (هذه القاعدة)

(29) المصدر نفسه، ص 12.

معيارها» فإنه يحيلنا إلى الغريزة التي تنمتي إليها هذه العلاقات، وتحديداً الغريزة الجنسية التي تعتبر واقعة من وقائع الطبيعة على غرار أي حاجة بيولوجية أخرى. إلا أنه يمكن الاعتراض، عندها، بأن مشكلة حظر سفاح المحارم تفقد خصوصيتها المميزة، لأنه لا يوجد مجتمع إلا ويفرض موانع من نوع ما على الطعام والتغذية. يجيب ليفي - ستراوس على ذلك من خلال ملاحظته أنه «من بين كل الغرائز، تتفرّد الغريزة الجنسية في كونها الوحيدة التي تحتاج إلى الإثارة من قبل الآخر، كي تتحدد»[30]. إلا أنه لا يفوته كذلك أن هذه الحاجة (إلى الآخر) لا تكفي لتهيئة التربة لاستدعاء الاجتماعي. ولذلك، فهو يلجأ إلى «الرغبات الفردية التي نعرف تماماً أنها من بين الأقل احتراماً للأعراف الاجتماعية»[31].

ها نحن إذاً في مواجهة مسألة الرغبة، «وهي من بين أكثر الأفكار غموضاً» كما يقول كاتب **صانعة الفخار الغيورة**. يرتسم هنا في الواقع منظوران، يتعين علينا اختيار أحدهما دون الآخر:

- إما أن نعتبر أن مصطلح الرغبة هذا لا يضيف جديداً إلى مصطلح الغريزة الجنسية، بمعنى تبعية الجنسية للتكاثر بما هو غائية النوع. نكون في هذه الحال قد تصرفنا وكأننا أدركنا الحيوان في الإنسان، من خلال الاستعانة بقاعدة مفروضة على الرغبة من الخارج، وذلك بالرغم من الحكم المبدئي الخاص باستحالة مثل هذا الإدراك (للحيوان في الإنسان).

- أو أن نعتبر أن ما يكوّن المجال غير المأهول من الطبيعة، حسب تعبير ليفي - ستراوس الموفق، هو تحديداً غياب هكذا

(30) المصدر نفسه.

(31) المصدر نفسه.

غريزة، وليس مجرد عدم تحديد القرين. يتعين علينا، في هذه الحال، أن نقر بأن الرغبة هي نتاج القاعدة (وبالمعنى الدقيق للكلمة، قاعدة منع الاقتران بالأم) التي تحدد هذه الرغبة رغم ما تتصف به من قلة احترام للأعراف الإجتماعية.

في هذا المنظور الأخير، لا يعني «ماقبل الاجتماعي» بحال من الأحوال سوى غيرية المركز حيث تعمل القاعدة حين تنتج أثرها المتمثل في الرغبة، مقارنة بالمركز حيث تتجلى كونها قانوناً اجتماعياً. بكلمة موجزة «ماقبل الاجتماعي» يساوي «اللاوعي». حين تصاغ القاعدة معياراً اجتماعياً، فإنها ستكون شبيهة باللوغريتمات الذي يتعين تطبيقه للقيام بالحسابات، ولكن إذا تفحصناها حيث تنشط من دون علم الشخص، أي فيما قبل الاجتماعي، فإنها تصبح أقرب شبهاً بالـ (Mathesis)، بالمعنى الذي يعطيه ج.ت. دوزانتي لهذا المصطلح، أي تلك «النواة المنتجة التي يؤدي تنشيطها وتوسطها المتكرر إلى تشكيل، الخطوات المترابطة للممارسة الرياضية، حتى ولو لم يكن الرياضي واعياً صراحة لهذه الواقعة»[32]. وبالمقابل، ففي المنظور الأول، الذي يتبناه ليفي ـ ستراوس، فإن « ماقبل الإجتماعي» يدل على حال من حالات الطبيعة المفترض أنها واقعية، حتى ولو لم نعط لافتراض الواقع هذا سوى قيمة منهجية.

إلا أن تفسير ليفي ـ ستراوس يدفع التفكير السسيولوجي حول هذه المشكلة إلى حده الأقصى، وذلك كما يبينه نقده الحاذق للتفسيرات الأخرى لحظر سفاح المحارم. على أن تفسير ليفي ـ

(32) Jean-Toussaint Desanti, *La Philosophie silencieuse ou Critique des philosophies de la science*, l'ordre philosophique (Paris: Éditions du Seuil, 1975), p. 199.

ستراوس يكشف، في الآن عينه، عن حدوده المتمثلة في: مفهوم عن الفرد باعتباره كياناً طبيعياً، أو كونه وحدة، أو كونه اكتمال، وهو مفهوم يكمن خلف تفسير حال المجتمع، في الوقت عينه الذي يجعل هذا المجتمع مستحيلاً.

في الواقع، إن حظر سفاح المحارم هو، في نظر ليفي ستراوس، مجرد خلل، بمعنى أنه لا يعود على وجه الدقة لا إلى الوجود البيولوجي، ولا إلى الاجتماعي، إنما يشكل تحديداً الرباط الذي يربطهما معاً. في الحقيقة هذا الرباط «هو ليس اتحاداً بل تحولاً أو عبوراً: حيث لم تكن هناك ثقافة قبله، ولا يعود للطبيعة من سيادة على الإنسان، من بعده»[33]. ويتعين أن يسير هذا العبور إما في اتجاه، أو في آخر. لننطلق إذاً من جهة الوجود البيولوجي أو من الطبيعة التي يمحضها الكاتب «أسبقية تاريخية بالنسبة للثقافة، بما يتمشى مع بداهة الأمور»[34]. وهكذا يصبح حظر سفاح المحارم وقتئذ «عملية تتجاوز الطبيعة ذاتها من خلالها. إنها تطلق شرارة تكوين نمط من البنية الأكثر جدة وتعقيداً، يتراكم مع البنى الأكثر بساطة من الحياة النفسية ويستوعبها، تماماً كما تتراكم هذه الأخيرة مع بنى الحياة الحيوانية، الأكثر بساطة منها وتستوعبها. إنها تشكل هي ذاتها، حلول نظام جديد وتطلقه»[35].

ومن الجلي أن مثل هذا الحل يؤكد الرأي القائل بأن حظر سفاح المحارم هو من إنتاج الطبيعة. وهو ما لا يترك مجالاً لقول المزيد ـ ما عدا ربما الملاحظة التي بينتها بربارا جلوفيتسكي

---

(33) Lévi-Strauss, Ibid., p. 25.

(34) المصدر نفسه، ص 31.

(35) المصدر نفسه، ص 25.

وفحواها أنه «إذا كان هناك من تعارض طبيعة/ثقافة عند آبوريجين (Aborigines) الصحراء، فيتعين البحث عنه بين سجلين للتسمية لا يتحدد محتواهما بشكل قاطع ونهائي»[36]. وهو ما يعني بكلام آخر، أن فكرة الطبيعة بحد ذاتها لا تعدو كونها فكرة ثقافية.

أما إذا انطلقنا من الجهة المقابلة، أي جهة الوجود الاجتماعي، فسنحصل على حل يفترض ديمومة الإنسان، أو استمرارية وجوده، في ما يتجاوز «خلل» حظر سفاح المحارم، أو بغض النظر عنه، حيث يرى ليفي ـ ستراوس في هذا الحظر مع ذلك الخاصية النوعية للوجود الإنساني، على أقل تقدير، من خلال إلحاحه على طابع هذا الحظر المتلازم مع نظام الثقافة. إليكم، في أسطر معدودة، الحل الذي يقترحه ليفي ـ ستراوس من خلال انطلاقه من جهة الوجود الاجتماعي. تصاغ المسألة، من هذا المنظور، بهذه العبارات: ما الذي يدفع المجتمع إلى إدخال القاعدة (أي القاعدة بحد ذاتها كونها قاعدة، بالمعنى الذي سبق لنا أن حددناها به) في الحقل الذي تركته الطبيعة من دون تحديد؟ ما هو مبرر هذا «التدخل"؟ يبدأ الجواب بالملاحظة الآتية: «لا تطرح مشكلة التدخل في الحال الخاصة التي نحن بصددها فقط بل تثار المشكلة وتحل كونها قضية موجبة، في كل مرة تواجه فيها الجماعة قصوراً في توفر شيء نفيس يحتل أهمية أساسية في الاستعمال، أو نكون بصدد خطر سوء توزيعه»[37]. لنتذكر، في هذا المقام، التقنين الذي تلجأ إليه مجتمعاتنا في أوقات الحروب أو الأزمات. وسنفهم عندها، إجماع الفكر البدائي على

(36) Barbara Glowczewski, *Du rêve à la loi chez les Aborigènes: Mythes, rites et organisation sociale en Australie*, Ethnologies (Paris: Presses universitaires de France, 1991), p. 50.

(37) Lévi-Strauss, Ibid., p. 32.

تكريس «المشاركة في الغذاء» في المجتمعات التي تعيش تبعاً لوتيرة البحبوحة والمجاعة على مدار مختلف الفصول»[38]. ولكن لا يبدو أن طابع الندرة هذا ينطبق على الحال التي تعنينا في هذا المقام، والتي تتمثل في النساء. هناك نوع من التوازن البيولوجي بين ولادات الذكور، وولادات الإناث، بحيث يجد كل فرد ذكر فرصة، تتصف بدرجة عالية من الاحتمال، للحصول على زوجة. إلا أن «الميل المتأصل لتعدد الزوجات، الذي يمكن الإقرار بوجوده عند الرجال، يجعل عدد النساء المتوفرات يبدو غير كافٍ»[39]. ويضاف إلى ذلك، أن التوازن البيولوجي موضع البحث يعمل على المستوى الإجمالي للنوع الإنساني، وليس على مستوى كل أسرة، فإذا كان عدد المواليد من الإناث، في الذرية، أكبر من عدد الذكور، فسيميل الذكور للاحتفاظ بالإناث نظراً «للزوجة النوعية المميزة للتجمع العائلي»، ونظراً لميلهم الطبيعي إلى تعدد الزوجات. يكفي عندها أن نتخيل ماذا يمكن أن يحدث حين تنقلب نسبة الولادات هذه في عشيرة أخرى، بحيث نقر بأن شرط كهذا يتناقض مع المتطلبات الحيوية للمجتمع البدائي ـ إذ كما تقول جماعة الأقزام (Pygmes) «كلما زادت النساء، كثر الطعام»[40] ـ أو هو يتناقض حتى مع المجتمع بحد ذاته: وهنا تنشب الحرب الدائمة. وهو ما يحتم ضرورة التدخل.

يتصف هذا التفسير بطابع دائري بيِّن: يتدخل المجتمع كي يُقيم... المجتمع. وبالنتيجة فمن الأفضل القول، كما يذهب إليه ليفي ـ ستراوس بدوره، إن كل ذكر سينتهي به الأمر إلى أن يتعلم الاختيار «بين الزواج من خارج العشيرة أو أن يُقْتَلْ من الخارج»

(38) المصدر نفسه، ص 33.
(39) المصدر نفسه، ص 38.
(40) المصدر نفسه، ص 39.

تبعاً لصيغة تايلور»[41] (Between Marrying - out and Being Killed Out) نتجنب بذلك الدائرة المقفلة، إنما من خلال إرغام الطبيعة على القبول بحل يمكن أن تتجاهله بتعالٍ. لا شيء يمنع في الواقع الذكور، الأكثر عدداً في عائلة معيّنة، من الاستيلاء على الإناث الأكثر عدداً في عائلة أخرى، ومن دون التخلي حتى عن إناثهم، أي من دون الإقدام على التبادل الذي يتطلبه الزواج بما هو «مؤسسة ثلاثية»[42].

لا ينظر ليفي ـ ستراوس في هذا الاحتمال. ويلاحظ، بالمقابل، بأنه لم يفحص، حتى الآن، سوى الجانب السلبي من القاعدة، لأنه يشكل الجانب الأولي، أي الوحيد الذي يتلازم مع الحظر بأكمله. يتمثل الهدف الأولى والمنطقي لحظر سفاح المحارم في تجميد النساء ضمن الأسرة بصرف النظر عن توزيعهن لاحقاً. يتيح له تحليل مفهوم الزواج الخارجي (Exogamie)، باعتباره تعبيراً موسعاً عن حظر سفاح المحارم، أن يبيّن أن هذا الحظر هو قاعدة للتبادل: إنه لم يُقم إلا لتأسيس التبادل. كيف ولماذا؟ هنا تحديداً يستعين الكاتب بمفهوم فضائل الهبة المهدئة التي سبقت الإشارة إليها، باعتبارها توليفاً وتآلفاً بين الأنا والأنت.

إلا أن الحدس بما يتضمنه الزواج الخارجي من تبادل هو الذي أملى، من دون شك، على ليفي ـ ستراوس التعريف الذي قدمه لحظر سفاح المحارم بما هو قاعدة للزواج، وأتاح له، في الآن عينه، إعطاء تفسير أكثر تماسكاً وفاعلية للزواج الخارجي، من ذاك الذي قال به فرويد. من المعروف أن فرويد يفسر الزواج الخارجي

(41) المصدر نفسه، ص 43.

(42) المصدر نفسه.

بالخشية من سفاح المحارم، وصولاً إلى القول برهاب سفاح المحارم، المتأصل عند البدائيين كما عند العصابيين المعاصرين. ولقد رفض كروبر بشكل نهائي هذه المقاربة (ما بين الزواج من الخارج ورهاب المحارم)(43).

وعلى العكس من ذلك، قدم فرويد تفسيراً لحظر سفاح المحارم يتميز بأفضلية تمحوره حول تلك القاعدة، الخاصة والكونية في آن معاً، والمتمثلة في منع الاقتران بالأم. هذا التفسير هو أسطوري صرف، على وجه التأكيد. إلا أن ذلك لا ينتقص من أهميته بالمقارنة مع تفسير آخر غير أسطوري. وكما سبق أن رأينا، إننا هنا بصدد مسألة أصل حظر سفاح المحارم، كما هو الحال بصدد أصل اللغة: حيث تؤدي كل محاولة تفسير إلى اللجوء إلى الأسطورة. إن فكرة العبور من الطبيعة إلى الثقافة هي فكرة أسطورية. إذ إن الخطاب الأسطوري دون ما عداه هو الذي يمكنه تأكيد الأسبقية «التاريخية» للطبيعة، على اعتبار أنه لا يمكن إدراك الطبيعة إلا من داخل مسميات الثقافة.

إلا أن محاولة فرويد تستدعي ملاحظات أخرى. في الواقع، يعطينا كتاب **الطوطم والمحرم** (*Totem and Taboo*) تفسيرين لكل من منع قتل الحيوان الطوطمي، ومنع سفاح المحارم، أولهما «مقدس» أو من أصل أبوي، وثانيهما دنيوي أو من أصل أخوي. امتنع الإخوة، تبعاً للتفسير الأول، عن نساء (العشيرة) اللواتي ارتكبوا جريمة قتل الأب من أجل الاستمتاع بهن، وذلك بفعل الندم الذي تبع موت الأب موضع حسدهم وحبهم في الآن عينه، والذي أصبحت إرادته ميتاً، أكثر قوة بما لا يقاس عما كانت عليه في

(43) Kroeber, *The Nature of Culture*, pp. 304-305.

حياته، في أي وقت من الأوقات. أما تبعاً للتفسير الدنيوي، فإنهم اختاروا العدول عن نساء (العشيرة) كي يتجنبوا الخلافات التي تؤدي إلى تفككها، فيما لو استمر كل منهم في الإصرار على احتلال مكانة الأب. يبدو أن هذا التفسير الدنيوي هو من الأسلوب ذاته الذي قال به ليفي ـ ستراوس، مع اختلاف بسيط يتمثل في أن التهديد الذي يتعين تجنبه، أي انحلال الجماعة، يتخذ طابع الحرب داخل الأسرة، وليس حرباً بين الأسر. من هنا الأسئلة الآتية: ما هي حاجة فرويد إلى التمسك بالتفسير المقدس؟ ولماذا يتعين أن يمر استتباب السلام من خلال قانون الأب الميت، في حين أن مصلحة الجميع تقتضيه؟ ولماذا لا يتصور التنافس بين الأخوة إلا من خلال توسط الأب، أو، بمعنى أدق، من خلال الرغبة في احتلال مكانه، في حين نكاد نقول إن موضوع هذا التنافس ذاته يكفي لتفسيره؟

ستشكل هذه الأسئلة موضوع الفصل القادم. وعليه فلنحتفظ في المرحلة الراهنة بالفكرة التالية ـ على الأقل على شكل افتراض: إن منع الكذب كما منع القتل، وكذلك الإلزام المرتبط بالهبة، تشكل، مع حظر سفاح المحارم، مجموعة من أربعة قوانين، لا يمكن لأي شخص، مهما سمت مكانته الاجتماعية، أن يدعي أبوتها (أي أنه واضعها).

4
من التحالف الى التنافس

يتعين أخذ كلمة «تحالف» التي ترد في عنوان هذا الفصل بمعنى ديني، توراتي، على وجه التحديد. ولا يجب أن تدهشنا هذه الإحالة إلى الدين، إذ إن ظهور الثقافة بعد قتل الأب، تبعاً لكتاب **الطوطم والمحرم**، يتطابق مع ظهور الطوطمية (Totemism)، «كونه شكلاً أولياً» من الدين.

والواقع أن مفهوم الطوطمية الفرويدي وأصله قد تعرض لانتقادات كاسحة، سواء من قبل كروبر، أو من جانب ليفي - ستراوس. ولنفترض أننا رفضنا أطروحة ليفي - ستراوس القائلة بأن الطوطمية لا تعدو كونها وهماً يتوهمه، ليس فقط البدائيون الذين يفترض أنهم يعتقدون بها، بل كذلك علماء الأنثروبولوجيا الذين ينسبون إليهم هذا الاعتقاد، إلا أن ذلك لا ينفي كون تنوع الأشكال الطوطمية لا يقبل الاختزال بسهولة إلى مفهوم أحادي، وأن الرباط ما بين الطوطمية وحظر سفاح المحارم، وهو أساسي في نظر فرويد، من جانب، ومع منع قتل الحيوان (الطوطمي) من جانب آخر، ليس من الكونية في شيء. ولكن ماذا نستنتج من ذلك كله؟

نحن هنا أمام خيار بين بديلين، فإما أن ننحني أمام هذه الانتقادات، ونعتبر أن كتاب **الطوطم والمحرم** قد رفض نهائياً، وبالنتيجة ننتقل إلى موضوع آخر، أو أننا نستمد من هذه الانتقادات ذاتها نفساً جديداً، إذ نرى فيها نوعاً من الدعوة إلى تجديد فحص مسألة العلاقات بين حظر سفاح المحارم وبين نظام المقدس.

هذا الرباط غير بادٍ للعيان. حتى أنه يبدو للوهلة الأولى، أننا بصدد ظواهر تنتمي إلى سجلين مختلفين: إذ ينتمي حظر سفاح المحارم إلى مجال العلاقات التي يقيمها الناس في ما بينهم، كما تتمثل في التبادل؛ بينما ينتمي الدين إلى مجال علاقاتهم مع الطبيعة التي قد يشعرون بالرضوخ الشديد لسلطانها لولا اللجوء إلى عون كائنات عليا يملأون بها السماء والأرض - إلاّ إن اختاروا توكيد وحدتهم مع هذه الطبيعة سواء اعتبرت طيبة أم سيئة.

إلاّ أنه قد يثير العجب أن لا يكون هناك ارتباط من أيّ نوع كان بين هذين النظامين، ولا بينهما وبين اللغة، رغم كونيتهما الشبيهة بكونية اللغة، ورغم تلازم تواجدهما مع الثقافة كونها حدّاً ثالثاً في مقابل الطبيعة الموحدة، والمجتمع المتنوع.

نشعر بالأحرى، أن فرويد يصدر عن حدس عميق، من خلال تأكيده على الرباط بين حظر سفاح المحارم والمقدس، أو كما يعبّر عنه هو ذاته، الرباط بين هذا الحظر ومنع قتل الأب، تلك هي على وجه الدقة نواة الحقيقة التي يتعين علينا أن نستخرجها من خلال العودة إلى فحص أطروحة «الطوطم والمحرم».

بالطبع سيكون هذا الفحص نقدياً بدوره، إلاّ أنه نقد من وجهة نظر التحليل النفسي دون ما عداها. إلاّ أنّ هناك عدّة وجهات نظر تحليلية نفسية، كي لا نقول تحليلات نفسية عديدة. أذكر على سبيل

المثال، تفسير بادكوك[1] «للطوطم والمحرم» من وجهة نظر علم نفس الأنا، والنظرية السوسيولوجية التي طرحها الكلايني (نسبة إلى ميلاني كلاين)(*) ميكائيل آلينهام[2]: أو التفسير المشبع بالنزعة التحليلية النفسية النشوئية التي يقدمها لنا كالدويل عن أصل الآلهة عند هيزيود[3]. يبدو لي أنّ استعراض هذه المحاولات قليل الجدوى؛ أقتصر بالنتيجة على التوضيح بأنني سأهتدي في بحثي بالمقولات اللاكانية في الرمزي، والخيالي والواقعي.

تتيح مقولة الخيالي (Imaginaire) جلاء فكرة التجاذب الوجداني(**) (Ambivalence). يشكل هذا التجاذب الوجداني لغزاً بالنسبة لفرويد، خصوصاً في تجليه الكبير، إن لم يكن الرئيس، تجاه

---

(1) انظر: C. R Badcock, *Madness and Modernity: A Study in Social Psychoanalysis* (Oxford, England: B. Blackwell, 1983).

(*) (Melanie Klein) من المدرسة الفرويدية، تخصصت في التحليل النفسي للأطفال بواسطة اللعب والرسم. وأصبحت صاحبة تيار في العلاج النفسي. كما أسست عيادة تافستوك الشهيرة في لندن. وأصبح لها الكثير من الأتباع.

(2) انظر: Michael Allingham, *Unconscious Contracts: A Psychoanalytical Theory of Society* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1987).

(3) انظر: Richard Caldwell, *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth* (New York; Oxford: Oxford university press, [1989]).

[هيزيود هو شاعر يوناني من القرن الثامن قبل الميلاد، له أعمال في الشعر الأسطوري. كما أنه أسس الشعر التعليمي. الإشارة إلى أصل الآلهة في النص تخص تحديداً كتاب هيزيود (La Théogonie) الذي يدرس أصل الآلهة في الأساطير اليونانية في أجيالها الثلاثة: أورانوس، كرونوس، وزيوس (المترجم)].

(**) التجاذب الوجداني (Anbivalence) هو تلازم وجود ميول ومواقف متعارضة في العلاقة مع الموضوع نفسه، ويشكل التجاذب ما بين الحب والكره تجاه شخص معين أبرز مثل عليها. وقد يتخذ التجاذب ثلاثة مجالات: سلوكي إرادي كأن نرغب في عمل شيء وننفر من عمله في الوقت ذاته، مجال فكري كأن يقع الشخص في الصراع ما بين فكرة ونقيضها، ومجال وجداني حيث يمتزج الحب والكره معاً تجاه شخص معين.

الأب. إذ ليس مفهوماً لماذا يسبغ أطفال مجتمعاتنا على آبائهم حجماً يسبب له قدراً متساوياً من الحب والكره. يصبح الأمر مفهوماً لو أن الأب كان فعلاً كلي القوة، وبالنتيجة جديراً بأن يحب بلا حدود، أو كان فعلاً خاصياً، وبالنتيجة يستحق الكراهية. يؤكد فرويد، أن الأب كان هكذا فعلاً في فجر التاريخ. يجد التجاذب الوجداني أصله في العلاقة الصدمية مع الأب الأولي، حيث تنتقل آثار هذه الصدمة إلى أبناء الأجيال اللاحقة؛ ومن هناك، ترتد كي تتغلغل في كل حقل العلاقات الإنسانية. ومن دون التوقف عند مصير فكرة الوراثة المكتسبة، أو فكرة الروح الجماعية، فإن أقل ما يمكن قوله بصدد هذا التفسير هو أنه أكثر غرابة من الظاهرة التي يدّعي تفسيرها.

في الواقع، أن فكرة التجاذب الوجداني، بمعنى تواجد شعورين متعارضين تجاه الموضوع نفسه، هي مفهوم سابق على التحليل النفسي؛ اقتبسه فرويد من بلويلر. وهي لا تصبح مفهومة تحليلياً نفسياً بالمعنى الحقيقي للكلمة إلا حين تُحال إلى التباس موضوعها، باعتباره «أنا وليس أنا» كليهما وفي الآن عينه. وهو التباس يجد مثله الرئيس في صلة الإنسان بصورته المرآوية، حيث يكتشف «أنويته»، إذا جاز القول، ولكنه يتميز عنها مع ذلك، إذ إنها (الصورة) تنتمي إلى مجال آخر. يحسن إذاً التوقف قليلاً عند هذه الصلة.

ليست صورة الجسد مجرد إحالة تتيح للذات أن تموضع ذاتها قصدياً حيث تشاء. إذ إنها تتلقى من هذه الصورة ذاتها خصائص الوحدة، كما تتلقى الحضور والاكتمال. إنها تتلقاها كلها من صورة تبقى على مسافة منها. ومن هنا، فالذات معرضة لأن تمضي حياتها ساعية وراءها، وآملة في تحقيق هذه الخصائص. وكما هو الحال في مجال اللغة، فإن المزاوجة المتزامنة (Synchronique) هي التي تحدد التتابع (Diachronie). إضافة إلى ذلك، وبالقدر الذي تتوقع الذات

نفسها في هذه الصورة، يمكن القول بأن هذه المزاوجة، والتي هي في الآن عينه هاوية، ترسي المساواة الآتية: أنا = أنا مثالي، مساواة يتعذر قبولها من قبل المنطق الصوري، حيث يعتبر أن الواقعي والمثالي هما بالأحرى حدان يتنافيان ثنائياً، إلا أننا نسمح لأنفسنا بهذه المساواة كي نتبنى الأطروحة القائلة بأن الأخلاقي هو «مثقال الواقع»[4].

الواقع، أن توسط صورة جسدنا الخاص في علاقاتنا مع شبيهنا، ذاك الذي يجسد الصورة التي تمكننا من التعرف على انتمائنا إلى النوع (البشري) نفسه، بارزة جداً في الانتقالية المعروفة منذ زمن بعيد من قبل علماء نفس الطفل. تنظر طفلة في سن الثالثة من العمر إلى رفيقة صغيرة تأكل طعامها الخفيف بهدوء. يتصاعد التوتر العنيف لديها، مما ينتهي، في نوع من المرور إلى الفعل، بتسديد ضربة من قبضتها إلى هذه الرفيقة. وعندما سئلت لماذا ضربتها هكذا، أجابت: «لأنها ضربتني». لم تكن تكذب: إذ إنها عاشت الضربة التي سددتها، وكأنها ضربة قد تلقتها هي. وكما أنه بالإمكان استخدام أصوات اللغة وألفاظها من دون الشك بوجود قواعد النحو، كذلك هو الحال حين تكون الذات قابلة للدلالة على ذاتها، أو لتمييز ذاتها، بواسطة ضمير الأنا، إذ لا يمنعها ذلك من الانخراط في تماهيات تجهلها، من خلال صورة جسدها الخاصة.

(4) يقول لاكان أن «العمل الأخلاقي [...] مطعم في صلب الواقع. إنه يدخل جديداً على الواقع، خالقاً بذلك مساراً يتأكد فيه مركز حضورنا». انظر: Jacques Lacan, *L'Ethique de la psychanalyse: 1959-1960*, texte établi par Jacques-Alain Miller, le champ freudien, nouvelle série (Paris: Editions du Seuil, 1986), p. 30.

ليست بنية الأنا هي مجرد بنية ثنائية فقط، بل إن هذا الثنائي لا يستقيم إلا من خلال كونه معززاً بثنائي آخر. وبالنتيجة يتميز جمع الأناتَين، عن جمع أي موضوعين آخرين، إذ إننا هنا بصدد حدين كل منهما هو الواحد والآخر في الآن عينه. إن الأنا الذي يعطي وهم الفردية لا يكون إلا في حال الجمع. ليست الأنوات شيئاً خارجاً عن اندماجها في تجمعات متفاوتة المدى. وكما يؤكد فرويد ذلك، إذا كان «التنويم المغناطيسي في قابليته للاختزال في التحويل، هو عبارة عن جماعة من اثنين» فذلك لأن الأنا هي منذ البدء حال جماعية. إن فكرة الاستلاب الذي تمارسه الجماعة على الذات، هي بدورها فكرة سابقة على التحليل النفسي، إي أنها فكرة مطابقة مع طراز التفكير المميز للأنا بالتحديد.

الملاحظة الأخيرة التي يتعين علينا إبداؤها بصدد هذا الموضوع، هي أنه بسبب التوتر المميت الذي يحدث في مجال العلاقة مع صورة الجسد الخاص، والتي لا تغيب أبداً عن علاقة الأنا بأشباهها، فإن تجمع هؤلاء محكوم بالتمزق حالما يتكون. وفي الموضع ذاته الذي يُوَحِّد فيه الإيروس، تضج بخفاء نزعة تدميرية منفصلة عن كل غائية حيوية، سواء أكانت غائية حفظ الذات، أم التكاثر: إنها من نزعات الموت. يندمج الكائن الحيواني الذي لا يتعرف على ذاته في صورته الخاصة، في الحياة بفضل ارتباطه بالصور التي يوفرها له محيطه الحيوي (Umwelt)، إذ هي التي تحدد سلوكه، ويبدو أنه معد لها سلفاً: غريزته تهديه. أما الكائن الإنساني الذي يتعرف على ذاته في صورته الخاصة، فلا يبدو أنه معدٌّ سلفاً لأي شيء، ما عدا ربما لطلبه الخاص للحب. يمحضه فرويد، بجانب غريزة الموت، بغريزة ليست بغريزة أصلاً، إذا جاز لي القول: إنما هي ببساطة تمت إلى الحياة. وعليه، فالفارق بينها، وبين

ضدها لا يبدو مطلقاً أكبر من الفارق بين الكيان واللاكيان عند هيغل. ومهما كان عليه الحال، فليس هناك من وجه للشبه ما بين العدوانية الإنسانية وبين استعراضات المعارك التي تنخرط فيها ذكور بعض الأجناس الحيوانية في لحظة معينة من الدورة الجنسية، كما أنه ليس بالإمكان ردها كذلك إلى مسألة «قتال من أجل الوجاهة». لأنني لا أمتعض من الآخر لمجرد الوعي الذي يحوّلني إلى مرتبة الشيء في نظره، بل إنني أمتعض من كيانه ذاته، أي كياني الذي يسلبني إياه. ومن خلال اندراجها في سجل الكيان، تصبح التدميرية الإنسانية مطلقة وغير مشروطة وذلك على غرار طلب الحب. يمكن للكائن الإنساني أن يقتل نفسه، كما أنه ليس هناك من آلية غريزية قابلة لأن توقف تصرفه عند عتبة الإقدام على القتل. وبالنتيجة، «كيف يكون مجتمع ما ممكناً؟».

لقد قيل أحياناً، إن حال الطبيعة هي حال حرب. نستنتج من ذلك ضرورة اللجوء إلى الكلام كي نقيم الحكم المطلق الذي يفوض الجميع له السلطة، أو اللجوء إلى العقد الذي يؤمن لكل فرد حقوقه الطبيعية، أو اللجوء كذلك إلى التبادل الذي يُكوِّن «روح الوجود الاجتماعي»... إلخ. ولكن ما نفع الكلام حين تنتفي أي مصلحة يمكنها أن تستخدم كونها مبرراً له؟ أقل ما يمكننا قوله، هو أن الكلام لا يُوَحِّدنا من خلال القوانين التي يسنّها فقط. يبقى في هذه الحال البديل الآخر الذي يقول إن الكلام يوحدنا بواسطة القوانين التي يخضع لها الكلام هو ذاته، أو على وجه الدقة، القوانين التي تتيح، وحدها، تكوين الذات بما هي الكائن المتكلم.

لا يمكنني أن أتكلم وأن أقتل في الآن عينه، لما يفترضه الكلام من الصفات؛ كما لا يمكنني الكلام والإفلات من مرجعية الحقيقة التي يجبرني الكلام عليها، حتى ولو كان كاذباً؛ وبالنتيجة لا يمكنني

أن أطلب وأمنع اختزالي الى موضوع مقيد، ومرتهن لنزوات الآخر إذا لم يكن مطلوباً مني الوفاء بالوعد.

لنتحول الآن، من هذه الزاوية، إلى المنعين اللذين ينعتهما فرويد «بالطوطمية» أي كلٍ من «القتل» و«سفاح المحارم»، ولنبدأ بالنظر في أولهما.

يميّز فرويد بين منع قتل الأخ ومنع قتل الأب. الأول، لو جاز لي القول، هو من فئة العقد، وله قيمة عملية واجتماعية كبرى. إذ بعد قتل الأب، أراد كل واحد من الأخوة احتلال مكانه. وبالنتيجة ظهرت بوادر الحرب. ولكي يتم تجنبها، توافقوا على التخلي عن النساء اللواتي ارتكبوا من أجلهن قتل الأب، كما شرَّعوا نظام منع قتل الأخوة. إلا أننا رأينا أن مثل هذا التفسير قد لاقى اعتراضات متأججة ومديدة. لنقارب إذاً المنع الآخر، أي منع قتل الأب الذي يقوم وراء حظر أكل الحيوان الطوطمي، وبالتالي حظر قتله، وهو ما يصفه فرويد باعتباره ذا جوهر ديني، من دون أي مضمون عملي من أي نوع كان، حيث إنه لا يعود هناك ما يمكن عمله، بعد أن تمّ قتل الأب. وهكذا فإن هذا المنع يخص تحديداً الحيوان الذي يعود الأب من خلاله (رمزياً). ذلك أن الأبناء كانوا يحبون هذا الأب، وبالنتيجة أرادوا استعادته. ولكن أين يجدونه، بعد أن لم يعد هناك من مكافئ له؟ وهكذا اضطروا إلى البحث عنه ضمن نطاق نوع ما من الأنواع الطبيعية أو الحيوانية التي تمتلك خصائص قادرة على إحياء ذكرى أبيهم في نفوسهم: خصائص من مثل القوة، الحجم، الشجاعة، التصميم، الحيلة، أو الخطورة، . . .إلخ. لا تتمثل النقطة الهامة في هذا النص الفرويدي في التفسير المزعوم للطوطمية، إنما هي تتمثل في التوكيد الذي يذهب الى أن جوهر القانون لا يكمن في العقل، بل هو يكمن في إرادة الأب الذي تم قتله، والذي «أصبح في موته

أكثر قوة مما سبق له أن كانه في أي وقت في حياته»[5].

يمكننا القول، من زاوية معينة، أن فرويد يكرر هنا ببساطة إجراءات المجتمعات الإنسانية، والتي تتمثل في كون كل تعليم من التعاليم هو تعبير عن «فعل إرادة». إنما، كل إرادة تستلزم، كما ينبه اليه كيلسن، السلطة التي تسمح لها أن تفرض تعاليمها، والتي من دونها تفرغ هذه الأخيرة من «معناها الموضوعي». هذا في حين أنه لا يوجد أي مجتمع يرجع منع القتل إلى (سلطة) أحد ما من أفراده، مهما كان سمو الموقع الذي يشغله. دللت هذه التعاليم على ذاتها في المحرمات التي قدم لنا فرويد عنها تحليلاً ثاقباً جداً، كما رأينا، والتي يتم النطق بها «من فم إله». وهناك سبب وجيه كي تكون الأمور كذلك. إذ لا يملك أي كلام سلطة رسم قوانين الكلام ذاتها: فالكلام يحتاج بالضبط إلى الاستناد إلى هذه القوانين كي يكون له السلطة المطلوبة، ولا يستند إلى النظام الأخلاقي أو القانوني الذي يجد سنده في منطوقه. من هذه الاستحالة تحديداً تولد الحاجة إلى اللجوء إلى المتجاوز، إلى ما هو خارج عن المألوف، وحتى إلى ما فوق الطبيعي، أي باختصار اللجوء إلى كائن يضع حدوداً للتنافس، ويقدر على إيقافه، ما عدا حال نزق جنوني ما. في الواقع، لا يوجد مجتمع إنساني لا «يكرس» (يضفي تقديساً) عدداً من دوالّه لتعيين بعض «الحيل القانونية»، كما يقول القانونيون، أي لتعيين بعض الكيانات القانونية الثابتة التي لا تستمد كيانها، أو على الأقل المكانة المفضلة

(5) Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, 24 vols. (London: Hogarth Press, [1953-1974]), vol. 13: *Totem and Taboo and Other Works (1913-1914)*, p. 143.

لهذا الكيان، إلا من اللغة. في الواقع، من يقول بالدين، يقول بالشعائر، أي بإجراءات تجسيد الإلهي: فالإله الواحد أو المتعدد، والأجداد أو الأبطال حاملو لواء الحضارة، أو حتى الطواطم، ومختلف صنوف الحيوان أو الأشياء المصطنعة، كلها تشكل الأسماء المستعارة الملزمة للثقافة. من هذه الزاوية، أبالغ فأقول بأنه حتى الحيوانات تصلح «كي تُعَلَّم».

ولكن من وجهة نظر أخرى، يمكن القول بأن فرويد يتخذ الموقف المناقض للأطروحة الإرادية المتعلقة ببرانية مصدر التعاليم، من دون أن يحولها كذلك إلى «مبرر عملي»، من خلال جعله التعاليم ذاتها وليس مجرد إطاعتها اللاحقة، تعتمد على موت الأب. وهو ينسف بهذا الموقف ذاته، المرتكزات الدينية التي تمحضها المجتمعات للتعاليم: إن البشر، المعتبرون كونهم أبناء لأب «لم يعد موجوداً» هم الذين فرضوا على أنفسهم هذه التعاليم. يمكن تقديم قراءتين لهذا الطرح: فإما أن نرد سبب خلق التعاليم إلى الموت، وذلك بغية التكفير عن الجريمة بمقدار ما هو بسبب الحب، وبمقدار ما أن الحقد الدافع لفعل القتل، كان مصحوباً بحب مساوٍ له في القوة، مما تجلى لاحقاً على شكل اعتذار، وندم، وحتى على شكل شعور بالذنب؛ وهو ما يلقي على كاهلنا مشكلة توريث التجاذب الوجداني، وتوريث الشعور بالذنب على حد سواء، وذلك إذا تجاوزنا المصادرة على المطلوب التي يتضمنها التأكيد القائل بشعور بالذنب سابق على القانون. وإما أن نعتبر أن الشعور بالذنب هو الوسيلة التي بواسطتها يتم إقرار وجود البشر بالنسبة إلى أب «هو ليس بأي حال أب فعلي» بمعنى أن ليس له من الأبوة سوى الاسم، وذلك إلى الحد الذي نقر فيه بأن الاسم يمكن أن يمتلك فاعليته الخاصة، تلك الفاعلية التي تجري في مكان آخر غير المكان الذي يتكشف فيه للناس حضورهم.

الحل الثاني الذي قال به لاكان، وهو الأقل درامية أو الأقل أسطورية، هو بالتأكيد الأكثر اقتصاداً، والأكثر أناقة. إنه يتثبت من خلال فحص المنع الآخر، أي منع سفاح المحارم.

ليس هناك من مجتمع إنساني لا يرتكز على «البنوة» بمعنى اندراج أعضائه ضمن سلالة أبوية أو أموية. يتم هذا الاندراج من خلال الاسم، «إلا أنه ليس من الضرورة مطلقاً أن يكون هذا الاسم هو اسم الأب» فلنأخذ على سبيل المثال، حال شعب ماخووا (Makhuwa) التي قدم كريستيان جيفراي لنا عنها دراسة متبصرة بعنوان: **لا أب، ولا أم: نقد القرابة**[6]. يطلق السكان الناطقون بلغة (Makhuwa)، والذين يعيشون شمال موزانبيق، تعبير نيهيمو(Nihimo) على الاسم. وينتقل النيهيمو من خلال السلالة الأموية. وهكذا تصادف أسماء من مثل لابون (Lapon)، ميراس (Mirasse)، أو لوكادجو، وهي دوال «لا تعني شيئاً»، من زاوية معينة، من مثل قولنا سعد وسعيد، إلا أنها تحدد الانتماء إلى الأدلفي[7] (Adelphi) (عشيرة أموية): «لا تكمن قيمة النيهيمو الفعلية إلا بانتقاله الذي يعتقد الناس أنه يشكل انتماء الطفل (إلى العشيرة) ويضمنه، وهو يصبح من ثَمَّ مؤتمناً عليه عند تعميده»[8].

إلا أن النيهيمو (الاسم) «يسحب في مجراه معنى وجودهم المقرر سلفاً، كما يحمل عين الموتى الساهرة على امتثال حياتهم

(6) Christian Geffray, *Ni père ni mère: Critique de la parenté, le cas makhuwa* (Paris: Editions du Seuil, 1990).

(7) المصدر نفسه، ص 183. «مجموعة اجتماعية مكونة من مجمل الأشخاص الذين يتحدد انتماؤهم من خلال الانتساب إلى الجد أو الجدة نفسيهما. وتمتلك هذه العشيرة حدوداً جغرافية دقيقة ومعترفاً بها». ويتضح من هذا الوصف أن الاسم (Nihimo) يؤسس جماعة نسل محددة.

(8) المصدر نفسه، ص 154.

للقانون»[9]. ويحدد، إضافة إلى الانتماء، مجموعة الحقوق والواجبات التي تندرج ضمنها حياة الشخص، وكذلك فئة النساء اللواتي يمكن أن يقترن بهن. إلا أن فحص مدونة القرابة عند هذه الأقوام تبين جيداً أن كلاً من حدودها لا يكتسب معناه إلا بالنسبة إلى حدود النظام الأخرى. الأحكام المسبقة حول علاقات الدم هي وحدها التي تقودنا إلى محاولة إقامة معادلات بين حدود نظام ما، وحدود نظام آخر، من مثل نظامنا. يتحدث ساهلِنز (Sahlins) بتعابير تذهب في المنحنى ذاته: «ليس هناك من إنجاب لكائنات إنسانية بما هي كائنات إنسانية، إنما كل ما هنالك هو نظام جماعات اجتماعية، فئات اجتماعية، وعلاقات اجتماعية يعيش الناس وجودهم ضمنها»[10].

لقد طرح تنوع مدونات القرابة والوظائف المرتبطة بها السؤال حول معرفة ما إذا كان الأوديب يقتصر على المجتمعات التي يتعين فيها منع سفاح المحارم من خلال اسم الأب. يذكرنا ذلك بالجدل الذي قام بين جونز ومالينوفسكي. وبمقدار ما يفترض جونز أن الأوديب يتجلى في التوترات التي تميز العلاقة بين الأب والابن، ذهب مالينوفسكي إلى الإقرار بغياب هذه العقدة عند التروبرياند[11]

(9) المصدر نفسه، ص 161.

(10) Marshall David Sahlins, *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1978), p. 60.

(11) انظر: Bronislaw Malinowski: *Sex and Repression in Savage Society*, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd; New York: Harcourt, Brace and company, inc., 1927), and *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*, with a Preface by Havelock Ellis; with 96 Full-Page Plates and Figures (London: G. Routledge and Sons, 1929).

(Trobriandais) (شعب بدائي من سكان الجزر)، وذلك لسببين: من ناحية أولى تجهل هذه الأقوام دور الأب البيولوجي في إخصاب الأم؛ ومن ناحية ثانية، تتمثل السلطة عندهم، ليس في الأب، بل في الخال. أما جونز فيرى أن جهل التروبرياند المزعوم لا يعدو كونه آلية إنكار[12]. وفي الواقع، وإذا صدقنا ما تقول به آنيت فاينر(Annette Weiner) ، يبدو أن لدى هذه الأقوام نظريتان، إحداهما رسمية، أما الأخرى فهي ضمنية تنتقل شفاهة[13]. يرجع رجل إلى داره بعد عام من الغياب، ويجد زوجته حاملاً، يشعر بالإهانة ويطالب بالعقاب. ولكن لو أن أم الزوجة الخائنة صرحت بأنها هي التي تسببت بطريقة سحرية بحمل ابنتها، من خلال اللجوء إلى روح مُخَصِّبة، فإن أحداً لن يجادلها في توكيدها هذا. وهكذا يتكون لدينا الانطباع بأننا بصدد أناس وجدوا نظاماً جد ماكر يؤمن النسل مهما كان الخلل الذي يصيب الحياة الزوجية.

على أنه، ليس بالإمكان الموافقة ببساطة على موقف جونز دون أن نفحص عن قرب حجة مالينوفسكي، القائلة بأن غياب الأوديب «الملاحظ» عند التروبريناندز يمكن أن يعود إلى كونهم لا يعطون السلطة للأب وإنما للخال.

وجه كلود ليفور (Lefort) في مقدمته المتميزة التي كتبها لأعمال إبراهام كاردنر، نقداً لا يبقي مجالاً لمزيد، لأطروحة مالينوفسكي، كما للأطروحة ذات النزعة البيولوجية، والتي تختزل الأوديب إلى

(12) انظر: Jones Ernest, *Essays in Applied Psycho-Analysis*, International Psycho-Analytical Library; no 40-41, 2 vols. (London: Hogarth Press, 1951).

(13) انظر: Annette B. Weiner, *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange* (Austin, TX: University of Texas Press, 1976).

مأساة التنافس بما يجعلها عقدة «واقعية»[14]. أكتفي هنا بتوضيح إضافي يتعلق بالموقع «الذي يفترض أن تجد فيه تجربة الشخص أساسها النهائي»[15].

ليفور محق بالتأكيد في أن يكتب «إنه لرضوخ مفرط لأطروحة مالينوفسكي القيام بمعادلة وظيفة الخال بوظيفة الأب، في نقده الموجه إلى هذه الأطروحة»[16]. تقوم هذه المعادلة، في الواقع، على خلط ينزلق إليه مالينوفسكي بسبب من تجريبيته[*]. لا يميز هذا الخلط ما بين السلطة التعميدية، أو المعيارية التي يختار المجتمع إيكالها إلى هذا أو ذاك من الأشخاص، وبين المنع المنقوش في دال البنوة ذاته، حيث تسود السلطة الفاعلة منذ البدء في العلاقة الثنائية ظاهرياً مع الأم، إلا في حال خلل بنيوي ما. لا يتبقى، حين إزالة هذا الخلط الذي يصور كل الانتقادات التي توجه عموماً إلى الأوديب، إلا السؤال المتمثل في معرفة ما هي هذه

(14) Abram Kardiner, *L'Individu dans sa société: Essai d'anthropologie psychanalytique*, avec un avant-propos et deux études ethnologiques de Ralph Linton; Introd. de Claude Lefort; trad. de l'anglais par Tanette Prigent, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1969).

(15) المصدر نفسه، ص 31.

(16) المصدر نفسه، ص 34-35، و Jean Laplanche and J. B. Pontalis, *The Language of Psycho-Analysis*, with an Introd. by Daniel Lagache; Translated by Donald Nicholson-Smith, International Psycho-Analytical Library; no. 94 (London: Hogarth Press, 1973), pp. 282-287.

(*) Empirisme: يقصد المؤلف بذلك أن مالينوفسكي الذي ينتمي إلى التيار الوصفي التجريبي السائد في المدرسة الفكرية والمنهجية الإنجلو سكسونية، يتمسك بظواهر الأمور القابلة للملاحظة والقياس كما تذهب إليه هذه المدرسة، وبالنتيجة فهو يهمل كل ما هو ضمني أو رمزي وراء الوقائع الظاهرية. ولذلك فإن مالينوفسكي وقع في هذا الخطأ، ولم ينتبه إلى الأبعاد الرمزية لاسم الأب وقانون الأب.

القوة المحركة لفاعلية هذا الدال أو هذا الاسم، بمعنى نيهيمو، والتي تكاد تكون مَرَضيّة. في الحقيقة لا يمكن الإفلات من هذا الخلط الذي أشرت إليه للتو، طالما لم يخطر ببالنا طرح هذا السؤال الذي تجيب عليه نظرية لاكان في المجاز الأبوي، والتي يتمثل عنصرها الأساسي في العلاقة التي تقيمها ما بين معنى القضيب، وبين الاسم الذي يوفر الدلالة لكل من البنوة، ومنع سفاح المحارم.

لا يوجد طفل، وتحت أي سماء ولد، لا يثير لدى أمه عادة، في علاقة الحب الأموي الذي تتوقف عليه حياته، والذي يضعه تجاهها في الموقع الطبيعي المتمثل بطلب الحب غير المشروط، تجربة الاسم، أو النيهيمو، باعتباره الحد الفاصل ما بين عاطفتها تجاه طفلها وحياتها الجنسية، وبما يؤدي إلى منع هذه العاطفة من أن تفيض وتكتسح الحياة الجنسية. يؤكِّد ذلك معنى ينتشر في الصور التي كانت نشطة وفاعلة علناً في العديد من الحضارات، وهو معنى أبعد ما يكون عن إمكانية اختزاله إلى مجرد تسمية عضو تناسل، وذلك قبل أن ترغم هذا القضيب سمعته السيئة على إخفائه تحت حالات الشذوذ متعددة الأشكال. وهكذا قد ينتصب القضيب في وجه السماء، سواء كان فعل نداء أو فعل تحدٍ، مع أنه لا يمكننا على وجه اليقين معرفة أيها المقصود؛ قد يكون حارس الأماكن المقدسة أو الدنيوية، كما كان أحياناً تميمة (Fascinus) تبعد العين الحاسدة كما تبطل مفعول السحر؛ كما يمكن أن يكون الجذر الخفي للهوية: وهو يُحْمَل مقنعاً فقط في هذه الحال. لم تكن أمثال هذه الصور حكراً على الذكور: إذ كانت البنات تتزين به في عبادة أرتميس[*] (Artmis)، وقد يستخدم في

(*) أرتميس (Artemis): هي آلهة الطبيعة والصيد عند اليونان وأطلق عليها الرومان اسم ديانا.

مناسبات أخرى سلاحاً احتياطياً، بقدر ما يستخدم نظرة[17]؛ إنه رمز الوفرة والخصب الذي لا يتجلى إلا في نهاية الأسرار، إنما دوماً مغطى بحجاب، وكأن المطلوب بذلك هو توكيد خاصيته غير المرآوية الجذرية (Non-Spéculaire)، تلك الخاصية التي تفلت كلياً من التمرئي[18] (Spécularisation). وقد يكون أداة ساخرة بامتياز[19] حين يظهر كونه خاصية يتنكر بها موكب الآلهة الخشبية[*] (Les Silenes) والكائنات الأسطورية (Satyres) [المكونة من نصف أعلى بشري ونصف أسفل ماعز، والدالة على الشبق المفرط] وسواها من الأشكال الشبقية البريابية[**] (priapiques) التي يتجدد نموذجها لدى المهرجين عندنا[20]. المجاز وحده هو القادر على توليد هكذا أثر دلالي. في الواقع، إن التجربة التي ألمحت إليها لتوى، في علاقة الطفل بالأم، هي تجربة استبدال: يحل فيها الاسم الدال على المنع متلازماً مع

---

(17) Kenneth James Dover, *Greek Hamosexuality* (London: Duckworth, 1978), p. 133.

(18) انظر: Walter Burkert, *Greek Religion*, Translated by John Raffan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 114.

(19) تظهر في بعض الأحلام أحياناً صورة الأب «بدون ذيل» (عضو ذكري) أو مبتورة. ويرى البعض فيها عن طيب خاطر تعبيراً عن تمني خصاء الأب. إلا أن الأمر يتعلق بالأحرى بسر الأبوة: حيث يصبح الأب مع العضو الذكري مجرد رجل من لحم ودم، كما هو شأن الكثيرين. ومن هنا تبرز أهمية حظر عُري الأب.

(*) (Les Silenes): الآلهة الخشبية في الأساطير اليونانية والقريبة شكلاً من الأشخاص الخرافيين الذين نصفهم الأعلى من البشر والنصف الأسفل من الماعز والذين يشكلون رمز الشبق المفرط.

(**) احتفالات تقام على شرف برياب وهو إله الشبقية والتناسلية عند الذكور في الأساطير اليونانية.

(20) حول وفرة المجازات الهزلية حول العضو الذكري عند اللاتين والتي يندر ما يقابلها حول العضو الأنثوي، انظر: J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary* (London: Duckworth, 1982), p. 77.

البنوة ـ وذلك محل رغبة الأم التي تُعَرَّف في هذا المقام، بفضل موقعها في بنية العلاقة، باعتبارها الأولى التي تحتل مكان الآخر، وتبدو أولاً باعتبارها مطلقة القوة، أو نزوة محضة ـ وعليه، تُسْتَثْنى الذات (الطفل) من مجال هذه الرغبة، بقدر ما يتعلق الأمر بعلاقتِها مع الدال القضيبي. وهو ما يمكن أن يتلخص بالقول بأن إلحاق الصبي للعضو التناسلي بجسده الخاص هو عملية رمزية منذ البدء، مشروطة بواقع كون المتعة تنتظم في الآخر (الكبير) إلى حد لا يمكن تجاوزه: مرحلة تمهيدية لا يكون فيها «التعدي» بمعنى التثمين النرجسي للعضو الذكري، مجرد خرق للقانون، إنما يكون تجلياً لهذا القانون وتوكيداً لحضوره في الآن عينه[21]. ومن ذلك يمكن تصور كيف أن القيد نفسه، بمفاعيله المجازية، يشكل واسطة قيام البنت بالاضطلاع بكيانها الجنسي.

في الواقع، فإن علاقة الذات، سواء أكانت صبياً أم بنتاً، بالصورة القضيبية، والتي من خلالها تدخل الجنسية في النفس، تتراكم مع علاقتها بصورة جسدها الخاص وتقبل الوصف بتعابير الامتلاك والتجريد من الملكية نفسها، والالتقاء والانفصال، والتماهي والنقص[22]. وفي محصلة القول، تتمثل هذه الصلة في الاستبعاد الذي تلقيها فيه الصورة: صورة الجسد الخاص، نظراً لمرآويتها ذاتها؛ وصورة القضيب بسبب عدم ـ مرآويتها، وهو ما يجعلها تتلاشى في الموضع عينه الذي تعتقد الذات أنها تمسك بها فيه، وتردها إلى صورة جسدها الخاص، كما أنها تدلل من خلال تلاشيها

---

(21) من السهل تماماً مراكمة الأمثلة العيادية، في هذا المقام التي تبين أن الاعتداء على القانون الوضعي هو عبارة عن إزاحة ذات دلالة لهذا الاعتداء الأول، ودعوة إلى العقاب في الآن عينه.

(22) انظر: Moustapha Safouan, *Le Transfert et le désir de l'analyste* (Paris: Editions du Seuil, 1988), p. 193.

هذا على النقص الذي تثيره فيها. وهكذا يرمز لاكان إلى هذه الصورة بالحرف اليوناني ـ Ø، وهو شعار يتعين أن نقرأ فيه مؤشر الخصاء الرمزي. مع هذه الصورة تحديداً، تتنافس الذات في المقام الأول، في نوع من هوى كياني فعلي، وذلك في ما يتجاوز تنافسها مع أقرانها. تستمد الذات شعورها الغامر بكونها حية، من خلال صلتها المولهة والمتماهية مع هذه الصورة، أو بالأحرى مع هذا النقص في الكيان، وهذا الانعدام في الاكتمال(23)؛ وهي صلة لا تقتصر عندها على مجرد الاستبعاد الذي يزيده التنافس حدة، بل إنها تتسجل أيضاً في اللاوعي بمثابة دين. وباختصار، لا ترتبط الرغبة الجنسية بالقانون من خلال تدخل سلطة خارجية، إذ في هذه الحال سيكون مدعاة للتعجب أن نجد في اللاوعي فكرة من القانون الروماني، من مثل فكرة الديْن. تدمج الرغبة الجنسية القانون في صلب كيانها ذاته: سواء على شكل خطيئة أم على شكل دين، بالطبع، إنما سيكون ديناً من النوع الذي لا يدفع مما يملك المرء، بل هو يدفع من كيانه ذاته.

وبفضل دال القانون الذي ترتكز عليه مشروعيتها، تتموضع الوظيفة المعيارية أو التعميدية للسلطة في هذه المرحلة الثانية، وذلك بمقدار ما تجيب فيه «بلا» على الوله المتسائل الذي يغرق في التنافس القضيبي، والذي يُعَرِّف الوضعية المسماة «شبه عظامية» من قبل ميلاني كلاين أي: هل تكون القضيب أو لا تكونه؟ والرهان كبير على أن إدخال فتى الماخووا في المعيارية الاجتماعية أكثر سهولة بمقدار ما يتم بتوسط سلطة التقاليد التعميدية المتمثلة بالجماعة بأكملها، أو بكبارها، وليس بتوسط سلطة هذا الشخص أو ذاك،

(23) تبين لنا كل الأدبيات العيادية حول العصاب الوسواسي بأن الذات التي تضم القضيب إليها، على غرار أوزيريس الذي وجد عضوه المفقود، لا يتبقى لها من خيار إلا اصطناع الموت، أو إذا جاز لي القول، إلا أن تحول ذاتها إلى جثة.

سواء أكان أباً أم خالاً، وذلك شريط أن يتم التأكد من هذه الفرضية من خلال ملاحظات ملائمة. وهناك ملاحظة أخرى، تأتي في محلها هنا، تتمثل في أن اعتبار الختان أو مختلف ضروب المعاناة التي تشكل عادة جزءاً من طقوس التعميد؛ باعتبارها «رموزاً للخصاء» لا يعدو كونه تبنياً للتأويلات التي يعطيها العصابي لهذه المعاناة، بينما نحن في الواقع بصدد إرشاد إلى الطريق الذي يقود إلى الموضوع، بمقدار ما يتموضع هذا الأخير في الموضع ذاته الذي تفقد فيه الذات جزءاً من كيانها.

تجد إذاً مفارقة بولس(*) المتعلقة بالقانون بإعتباره سبب الإثم والغفران في آنٍ معاً، حلها في التحليل النفسي. يولّد إحلال قانون الاسم محل رغبة الأم، من باب الأثر المجازي، موضوعاً خيالياً يستقطب نرجسية الرغبة على شكل الأمنية الآتية: «أن يكون المرء قضيباً!» وهو ما يحول، في الحالات القصوى، السؤال «العظامي»(**): «أن تكون القضيب أو لا تكونه؟» إلى شرط مطلق: «أن تكون القضيب، أو الموت». تغطي هذه الأمنية وضعية تفضل فيها الذات، على عكس ما يؤكده جونز، السلاح على الطريدة، أقصد تفضل القضيب على الموضوع. إلا أن الوصول إلى الموضوع يبقى متاحاً للذات، مما يتوقف كلياً على تخليها عن الخسارة الغامضة التي تكرسها هذه الأمنية، فيما هي تضاعف من خطورة

(*) مفارقة بولس (Paulinian Paradox) أو المفارقة البولسية: وهي تعرف بمفارقة الكذاب التي شاعت على لسان أفيمينيدوس من أهل كريت والذي قال إن أهل كريت كذبة. ولقد استغل القديس بولس تصريحه هذا كي يصب جام غضبه على أهل كريت لكونهم زاغوا عن الإيمان الصحيح. وذلك في رسالته إلى تلميذه تيتوس حيث يقول «وقد قال واحد منهم، وهو نبيهم الخاص أن أهل كريت أبداً كذابون، وحوش خبيثة، وبطون بطالة. وهذه شهادة حق» رسالة 1 - 12.

(**) عظامي (Paranoïque).

الإثم في الآن عينه. هذا التخلي هو خسارة هذه الخسارة عينها، ولكنه كذلك إقرار بعدم الاكتمال الذي يحفره القانون في قلب الكائن: إنه حداد، ولكنه كذلك اعتراف يتوسط إشباعه الخاص كما يتيح «غسل الإثم». يصف لاكان رفض هذا الحداد أو هذا الاعتراف، وهو رفض يتخذ أحياناً طابعاً متطرفاً أشرت إليه للتو، على أنه رفض للديْن الذي لم تختاره الذات بمعنى أنها لم تتعاقد عليه طوعاً، لأننا نكون هنا بصدد مفاعيل اندراج الذات في النظام الذي كوّنها بصفتها ذاتاً راغبة، وهو نظام الدال الذي يرتكز عليه كل عالم الكلام. وهكذا يمكن القول إنه إذا كان هناك من مجاز ملائم لهذا الدين الرمزي، فإنه ليس الدين التعاقدي (مفهوم آخر من القانون الروماني)، بل هو التحالف بمعنى العهد التوراتي (Bérit)، إذا كان صحيحاً أن العهد التوراتي ليس من العقد في شيء.

تبعاً لنيكولسون، فإن فكرة الحلف بين الإله وإسرائيل كانت موضوع نقاشات عديدة لما يزيد على قرن من الزمان، سواء في ما يتعلق بمكانتها (هل هي نظام أساسي أم مفهوم لاهوتي)، أو في ما يخص صلتها بتاريخ ودين الشعب اليهودي، أو بصدد تاريخ ظهورها، وحتى بصدد المعنى الفعلي لكلمة «عهد (Bérit)»[24]. يبدو جلياً أن التحالف، أو العهد (Bérit)، يدل على علاقة ولكن ما هي هذه العلاقة؟ أهي الالتزام الذي يفرضه السيد على العامل في أرضه؟ لقد لوحظت تشابهات، مقلقة للوهلة الأولى، سواء في ما يتعلّق بالبنية أم بالمفردات، ما بين مقاطع العهد القديم الخاصة بالعهد (Bérit)، وبين نصوص المعاهدات التي كان يفرضها الملوك الحثّيون

(24) انظر: Ernest Wilson Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986).

على العاملين في أراضيهم. إلا أن نيكولسون أعاد هذه التشابهات إلى حجمها الطبيعي، إذ لاحظ بفطنة بأنه ليس هناك من حاجة البتة إلى الرجوع إلى هذه المعاهدات للتمكن من شرح طلب يهوه للحب، على سبيل المثال، وهو طلب صيغ على شكل تعاليم موجهة إلى شعبه، أو نداء إلى السماء والأرض كي يكونا شهوداً. إنها يمكن أن تفسر في ضوء الممارسات اليومية من مثل علاقة الأب مع الابن، أو تطبيق العدالة اللتين يستلهمهما كل من واضعي المعاهدات، وكتّاب سفر التثنية من التوراة[25] (Deutéronomes)[*]. هل نحن إذاً بصدد عقد رسمي أم التزام طوعي بين الطرفين، أم من الأجدر التأكيد على نوع تعاضد الدم الذي يتحقق سرياً بفضل الطقوس؟

يبين كوتش (Kutsh)، في دراسة لا يجادل نيكولسون لا في قوتها ولا في عمقها، أن نواة الـ (Bérit) الدلالية ليست التحالف بل العهد (الالتزام) (Verpflichtung)، سواء أكان العهد الذي تقطعه «ذات الـ (Bérit)» على نفسها، مما يجعل معنى الـ (Bérit) في هذه الحال ينحو نحو الوعد، وهو ما لا يستلزم بالضرورة «قريناً» (Gegenüber)؛ أم كان العهد الذي يرتبط به شخص آخر، أو الذي يقطعانه معاً على نفسيهما؛ أو إذا كان أخيراً العهد الذي يربط به طرف ثالث قريناً لمصلحة شخص آخر[26]. يستنتج كوتش من هذا

---

(25) المصدر نفسه، ص 78-82.

(*) Deutéronome: سفر التثنية هو الكتاب الخامس من التوراة الذي يشرع القوانين المدنية والدينية للشعب اليهودي.

(26) انظر: Ernst Kutsch, *Verheissung und Gesetz; Untersuchungen zum sogenannten Bund im Alten Testament*, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beihefte; 131 (Berlin; New York: De Gruyter, 1973), chap. 1.

أود الإشارة إلى أن تعبير قطع «عهداً» هو تعبير شائع في العربية. كلمة عهد التي يشيع الرجوع إليها تغطي في الواقع، مع اشتقاقاتها ذات الصلة، كل التمايزات التي قدمها كوتش تحليل الـ (Bérit).

التحليل أن الـ (Bérit) ليس من الحلف في شيء، بمعنى العلاقة الثنائية. إنما يعني أن الله يتجلى على شعبه بشكل مزدوج - يتجلى برضاه وبقانونه، أي في عطائه وهجره. يجد كلا المعنيين التعبير عنهما في مفهوم العهد (Bérit)، الذي يدل على «الوعد (Zuspruch) الإلهي، كما على فروضه (Anspruch)»[27].

يرفض نيكولسون استنتاج كوتش، ويترجم (Verpflichtung) بكلمة «فريضة» هذا في حين أن اللغة الإنجليزية تضع بتصرفه كل من Pledge (تعهد)، وCommitment (التزام ذاتي). فهو يرى أن السمة المميزة للاعتقاد الإسرائيلي هي «الاختيار»: «اختيار الإله لشعبه، و«اختيار» هذا الشعب لإلهه»[28]. إلا أنه يبدو أن هذه السمة المميزة تكمن بالأحرى في كون إسرائيل لم تجد إلهها جاهزاً (Ready Made)»؛ فآمنت به، وإنما الله هو الذي وجد إسرائيل ومحضها ثقته: إله «غيور». وهي سمة تتعرض لتحريف معناها فيما لو قارناها بالتزام الولاء الذي يفرضه السيد على العاملين في أرضه. قد يكون من الأولى بنا أن ننظر في «علاقة» الزواج التي زودت أشعياء (Ysaïe)[*] بالمجاز الذي غالباً ما يستعمله، إلى الدرجة التي حدت بنيكولسون ذاته أن لا يستبعد أن تكون هذه العلاقة هي التي أوحت لأشعياء بمفهوم العهد كونه معادلاً لها[29]. إلا أن أقل ما يقال بهذا الصدد هو أن قسم الوفاء الذي يرفع عند الزواج، ليس فعلاً متبادلاً،

---

(27) المصدر نفسه، ص 152.

(28) Nicholson, Ibid., p. vii.

(*) أشعياء (Ysaïe) ويسمى أشعياء بالعربية (ومعناه الخلاص يأتي من الله)، وهو نبي توراتي من القرن الثامن قبل الميلاد مارس نبوته في مملكة يهودا. وهو نبي الأمل المسيحي. ويمكن الإشارة إلى أن ما يقابل «العهد» في **القرآن الكريم** هو «ميثاق بني إسرائيل» وقد ورد في 25 آية.

(29) المصدر نفسه، ص 187.

بمعنى أنه قسم غير مشروط بوفاء الآخر. لسنا هنا بصدد الثمن الذي يتعين دفعه للحصول على وفاء القرين بالمقابل، وإنما نحن بصدد الالتزام على مستوى الرغبة؛ وهو ما يجعل العلاقة بين القرينين، مقيدة، إن لم تكن هشة. وبغية التعويض عما يمكن أن يتجلى من ضعف ووهن من هذه الناحية، يتم اللجوء إلى السماء، سواء كونها شاهدة، أم كونها طرفاً ثالثاً يأمر القرينين «بالالتزام». وكذلك الأمر بالنسبة للعهد. وهو ليس صلة (أو حلفاً) بمعنى مد الجسور بين كائنين قائمين كل بذاته مسبقاً. إذ «يتجلى الإله لشعبه بمظهرين: من خلال رضاه، وبواسطة قانونه». ويعزز هذان المظهران بعضهما بعضاً. إذ ماذا يمكن أن يعني الرضا الذي يمنحه كائن لا ينتظر شيئاً منك؟ ومن خلال تجليه بهذا الشكل يخلق الإله شعبه، ويخلق ذاته كذلك، إذا جاز لي القول. كذلك، فمن خلال إسباغ واقع جديد على الآخر، فإن من يقسم القسم (رجلاً كان أم إمرأة) لا يعود هو ذاته كما كان قبلاً، كما أن من يُقسَم له هذا القسم لا يعود هو ذاته كذلك.

إلا أنه، كما يعبر عنه فان درليوف: «فإن ما تسميه علوم الدين «موضوع» الدين، هو، بالنسبة إلى الدين ذاته، محتواه وفحواه»[30] وعليه فإذا ما أخذنا بمنظور «علوم الدين»، يمكننا القول بأن إسرائيل كونت نفسها وشكلت مصيرها من خلال سلوك الطريق الالتفافي الذي يمر بالإله الذي رفع إلى مقام «صاحب العهد»، كما يلاحظ كوتش ذلك. وهكذا يكمن استمرارها، وهويتها، وبالنتيجة تكمن

(30) Gerardus van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion*, trad. Jacques Marty, édition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1955), p. 9.

غَيْريتُها (تفرّدها) ليس في وفائها لتعاليم الله، ولا لمحبته، وإنما للإيمان الذي أقسمت عليه.

إلا أننا هنا بصدد طريق التفافي يذكرنا بطريق التفافي آخر ـ كي لا نقول إنه يذكرنا باللاوعي: هذا الالتفاف الآخر هو تحديداً ذاك الذي يقودنا إلى الحقيقة القائلة بأن الذات تتكوّن كذات راغبة من خلال قانون الاسم. بفضل قانون الاسم هذا تُفْلِت الذات من الجنون، حيث لا يكون لديها من خيار آخر سوى الاصطدام اليائس بالجبروت المطلق، هذا إذا لم تدَّع هي ذاتها هذا الجبروت، كذلك هو الحال، فإنها من خلال إلزام قانون الاسم الذي تمتثل له تصبح مدعوة إلى احتلال موقعها كونها ذاتاً. وبهذه الصفة، فإن قانون الاسم هو في صلب ما يمكن تسميته بالوظيفة التحليلية لهذه الأخيرة (الذات المندرجة في قانون الاسم).

من المحتمل أن كون واقعة الإيمان الإسرائيلي تضعنا في أقرب موقع من أكثر النقاط شراسة من علاقتنا بالقانون، هي التي تشكل نواة حقدنا على اليهود ـ مما يتعين تمييزه عن العداء للسامية الذي قامت حنة أرندت بكشف أبعاده الأيديولوجية[31].

مهما يكن من شيء، فإذا كانت اليهودية «تقضي على أسطرة العالم» تبعاً لقول ماكس فيبر، فإن التحليل النفسي يتمم القضاء على هذه الأسطرة، أو هو يتمم إزالة الأوهام. أما القول بأن التحليل النفسي هو علم يهودي فلا يعدو كونه حماقة. إنما يمكن القول بأنه مع التحليل النفسي تتجلى حقيقة دِين الأب.

---

(31) انظر: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, [1951]).

خاتمة

عرفت فتاة كانت تمضي الساعات في حانوت قصاب بدون أن تتغلب على دهشتها من واقعة غريبة: إنهم يقطعون لحم حصان؛ ولكن أين هو الحصان؟ لماذا لا يصيح؟ كبرت هذه الفتاة من دون أن تتغير كثيراً؛ إذ يحدث لها من آن لآخر، أن تدهش مثلاً من كون الفقراء يهاجمون شعارات الفقراء، وليس شعارات الأغنياء. فكرة احتمال أن لا يكون لدى الفقراء، كما هو حال الأغنياء، رؤية كاملة عن أنفسهم تتركها بكل بساطة في غاية الحيرة.

سيكون من الخطأ أن نلصق بالفتاة تهمة الخلط بين الكلمة والشيء، كما قد يفعل اللسانيون والمناطقة، بلا شك، حيث يستحضرون في هذا المقام فكرة العقلية البدائية أو قبل المنطقية. من ناحيتي، إنها بالأحرى تذكرني بأليس (Alice). من المعروف أن أليس هذه كان عليها أن تتعامل مع محاورين مُتْعبين كانوا يبيحون لأنفسهم، لأنهم بلا شك لم يكونوا كائنات عاقلة ومفكرة، حرية محيرة في استخدام الكلمات، حيث يجعلونها تعني تماماً ما يحلو لهم أن تعني. . .لا أكثر ولا أقل. وحين تضيق ذرعاً بذلك، كانت أليس تذكرهم بين الفينة والفينة بالمعنى الدقيق للكلمات. كذلك، فإن كلمة «حصان» كان لها بالتأكيد بالنسبة إلى هذه الفتاة، المعنى ذاته

الذي يتوافق عليه الجميع. إلا أن امتلاكها لهذا المعنى، لم يكن يجنبها «السفسطة» التي يطرحها الدال عليها: أي كيف يتسنى أن نتمكن من تقطيع لحم حصان، بينما لا يوجد هناك حصان؟ وهي سفسطة تحمل صدى صوت معنى ليس له كلمة تدل عليه: أي ذلك المعنى الذي يحيلها إلى صورة جسدها المفتت. وفي المحصلة، فإن هذه المعنى الأصيل، أي كونه ذلك الذي يجعل من الميلاد الصدمة الوحيدة الباقية، هو ذاته الذي يعيد تحريكه بيت الشعر التالي من إيليوت «سأريك الخوف في حفنة من رماد». وهو بيت اقتبسه من أمبرتو إيكو الذي يصفه باعتباره مجازاً [1]، بينما نحن بالأحرى بصدد كناية من اليسير تفسيرها تبعاً للصيغة التي يعطيها لاكان لهذه الاستعارة[2].

رماد	موت	رماد	آخر	شيء
(S ..... Ś)		S = S	(_)	△

وهي صيغة يمكن قراءتها كالآتي: يسمح ربط دال مع دال آخر بالإدغام مما يجعل هذا الدال يؤدي إلى إسماعنا شيئاً آخر مغايراً، من خلال استغلال القدرة الإشارية للمعنى (وهو الخوف في هذا المقام).

وقد يُعترض عليّ: لماذا تتكلم عن معنى غير قابل للنطق به،

(1) ففي سعيه إلى إزالة الارتهان الذي يفرضه «التجانس التجريبي» على المجاز، يقول إيكو بالتجانس بين «هذين المفهومين». انظر: Umberto Eco, *Les Limites de l'interprétation*, trad. de l'italien par Myriem Bouzaher (Paris: B. Grasset, 1992), pp. 155-156.

(2) Jacques Lacan, «The Agency of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud,» in: Jacques Lacan, *Ecrits: A Selection*, Translated from the French by Alan Sheridan (London: Tavistock Publications, 1977), p. 164.

أو لا يوجد له كلمة تدل عليه، بينما قمت لتوك بكتابة هذه الكلمة؟ بالطبع هذا اعتراض وجيه. إلا أنه من باب التهكم نقول إنه مع عدم معرفتنا شيئاً عن الموت إلا أن عدم المعرفة هذا لم يمنع الناس أبداً، سواء فرادى أو مجموعات، من الإدلاء بخطابات محملة بالمعنى حول الموضوع. إن الكلمة لا تكون غير قابلة للنطق إلا بمقدار ما يعني الأمر، تحديداً، المعنى الذي يقطع السبيل على كل ميثولوجيا، والذي من «نواة وجودنا»، كما يقول فرويد، لا ينفك عن مساءلة الشخص: أي فتاتنا الصغيرة في هذه الحال.

ذلك أن السؤال ليس أن نعرف ما إذا كان للدال معنى أم لا ـ لأنه حتى بمفرده، يستدعي توقع هذا المعنى ـ وإنما السؤال هو ما إذا كان يتوقع المعنى الذي تحمله الذات بما هي ذات المدلول كي تجيب عليه، أو في ما إذا كان لهذا الدال معنى يتولد عن مركز خارجي، وهو مركز الذات بما هي ذات الدال، وذلك من خلال ارتباطه بدال آخر. إنه انقسام تفلت فكرته حتماً من كل نظرية تربط الدال بالمدلول في وحدة يُتْبع الثاني فيها الأول له. يكفي للاقتناع بذلك قراءة كتاب جيرولد كاتز **تأملات فكرية** (*Cogitations*) بالغ الدلالة في هذا الصدد[3].

سنكتفي بهذا القدر من هذا النقاش كي نطرح سؤالاً آخر: هل

---

(3) انظر: Jerrold J. Katz, *Cogitations: A Study of the Cogito in Relation to the Philosophy of Logic and Language and a Study of them in Relation to the Cogito* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1988).

يرمي المؤلف إلى تبيان أن «اللسانيات الحديثة» أي لسانيات تشومسكي تتيح تحليلاً دلالياً (سيمانطيقياً) يأخذ بالحسبان المترتبات التحليلية بوجه عام، ويستعيد الأساس النظري الذي كان يمكنه أن يتيح لديكارت أن يجيب بفاعلية أكبر على منتقديه الذين أرادوا اختزال الكوجيتو (Cogito) إلى مجرد قياس منطقي من نوع تحصيل الحاصل.

توجد معانٍ أخرى يمكن نعتها بالقمعية، بمقدار ما تثقل كاهل ذات عاجزة عن التعبير عنها، ولكنها في الآن عينه مقيدة بها ليس كونها ذاتاً للمدلول، بل كونها ذاتاً للدال؟

ما سبق قوله، بخصوص تكوين الذات باعتبارها ذاتاً حاملة للرغبة، يشير إلى أنه من الخطأ المساواة بين معنى القضيب وعضو التزاوج، تماماً كما أنه من الخطأ المساواة بين معنى الرمز وذلك الشيء الذي يجسده مادياً، على حساب تجاهل معناه كونه أداة تعارف بين الذوات. من خلال ربط صورة القضيب بالديْن، تقوم عقدة الحضاء بالواقع بمنع مثل هذه المساواة التي قد تقطع الطريق على التكوين الفعلي لموضوع الرغبة باعتباره نقصاً. إلا أن هذا المنع لا يفعل سوى تأكيد استحالة تمكن كيان الذات، من تحقيق ذاتها في نوع ما من الامتلاء الذي ترفضه تحديداً المعرفة اللاواعية، باعتبار أن الذات تظل حبيسة الإحالة التي لا تنتهي والتي تشكل استناد كل معنى إلى معنى آخر: أي المعرفة اللاواعية التي تتكون منها الذات التي لا يمكن أن تكون جزءاً من أي مجموعة بشرية كانت.

استعادة تأملية

لم أهدف في هذا الكتاب إلى وضع أطروحة خاصة. .إنها بالأحرى، التجربة التحليلية التي تقودنا إلى فكرة النظام الرمزي، من خلال المسار الذي سيتم توضيحه أدناه. تتموضع فكرة النظام الرمزي بالرجوع إلى الرباط الاجتماعي، وليس بالنتيجة بالتعارض معه.

ما يتعين علي قوله بخصوص هذا الرباط مستقى أساساً من حلم خاص، وفيه أن أحد المحللين الذي قدم تعازيه في يوم سابق في مأتم حديث يبحث عن قبر أحدهم. ولكن لا يصادف سوى بعض المعربدين الذين يتركون ضالته من دون جواب[1]. وصدف أن فرنسوا فال، وهو صديق ضليع في قضايا التحليل النفسي من دون أن يكون هو ذاته محللاً نفسياً، هو من ألمح إليّ بأنه، إذا كان الحالم يبحث عن قبر شخص ما، فذلك لأنه هو ذاته قد التجأ إلى هذه الوضعية. تماماً كما أن أوليس كان «شخصاً ما» لأنه لم يكن ظاهرياً أي شخص، كان شخصاً ما لا يمكن لأي قبر أن يضمه، باعتباره منفصلاً عن كل تحديد اجتماعي، سواء أكان قبلياً، بورجوازياً أم وطنياً. وهو لم يكن حتى غربياً ولا شخصاً غير معروف.

---

(1) انظر ص 75 ـ 85 من هذا الكتاب.

يعلق برتراند راسل في «سيرته الذاتية» على دهشة صديق له من سروره (راسل) لتلقيه بعض التكريم من الملك كالآتي: «لم يكن يعرف أنني موله بكوني بريطاني». وحيث إن هذه كانت الكلمات التي نطق بها راسل، فبإمكاننا اعتبار أنها لا تعني بالتأكيد بأنه لا يقصد بذلك نكران حق من ليسوا بريطانيين بتقديره الكلي. ومع ذلك، فعندما يقال كل شيء ويعمل، سواء أكان المرء بريطانياً أم غالياً، عربياً أم صينياً، يكفي أن لا يتنكر المرء لهذا الواقع. هذا كل ما يطلبه أجدادنا منا.

أعني بذلك أن الرباط الاجتماعي هو ذو بعدين. من ناحية أولى، تنتقل الهوية الاجتماعية من جيل إلى جيل مع الاسم، وتشكل رباطاً بين أعضاء المجتمع، هم على استعداد للاعتراف به عندما يواجهون غريباً. ومن الناحية الثانية، فضمن كل جيل، وحيث لا يكون الوضع بصدد ظفر الواحد على الآخر، يقوم عالم من الاحتفال والترويح، أي العالم في بنيته النرجسية. من هذه الزاوية، فإن الرباط الاجتماعي الذي يتمثل في إبداء الحقد تجاه الخارج، يُنْسَج داخلياً من رفض الحداد. ولكن إلى من أو إلى ماذا يمكن للحداد أن يتوجه؟

إنه لمن تحصيل الحاصل الإجابة بأن الحداد يكون في هذه الحال على من أحببناهم وفقدناهم. إن الواقع أننا نشعر من أعماقنا بهذا النوع من الفقدان. إلا أن أولئك الذين أحببناهم وفقدناهم هم ذاتهم أولئك الذين نحن مخولون من دون منازع أن نحبهم، ومن الطبيعي جداً أن نفكر بأننا جديرون بأن نحبهم بفضل مكانتنا وما نحن عليه. ومع ذلك فلا نزال بحاجة لأن نعرف من نكون، أو بالأحرى، أن نعرف هذه الكينونة الغائبة عن معرفتنا، في ما يتجاوز الرجوع إلى صورتنا.

يمكن صوغ هذا السؤال بطريقة أخرى: ما الذي سيحدث

للذات فيما لو كانت موسوسة بالتساؤل عن أصولها، على غرار رجل ـ الذئاب(*) مع إقتراب عيد ميلاده الرابع؟ الجواب هو أنه سيصبح مشلولاً، بل متجمداً بتحديق الذئاب، على الحافة الخارجية للمرئي، والتي تُقنع التصدع الوشيك لتكامله العضوي، أي تحديق الذئاب الجاثمة على الشجرة وذوات الأذيال الكبيرة والفخمة.

اكتشف فرويد في مرحلة مبكرة أن تهديد الخصاء هو الدافع اللاواعي المسبب للعديد من الاضطرابات الجنسية، والحالات الشاذة، ولقد أكدت الأبحاث اللاحقة، بكل بساطة، الأساس المتين لاكتشافه الأصلي. تتعلق الخلافات في الرأي بتأويل تهديد الخصاء، مع أن مثل هذه الخلافات قد تغير كلياً طريقة معالجة هذه «الآلام».

عندما بنى رجل الذئاب، وهو بالكاد في سن الرابعة من العمر، الهوام المتمثل بأن وريث العرش قد ضُرب على عضوه الذكري، رأى فرويد في ذلك تعبيراً عن خوف خيالي يكفي جعله معلوماً من قبل المريض كي يتمكن هذا من إعادة اكتشاف مسار الواقع. والواقع أن مثل هذه المقاربة أثبتت أنها غير مجدية كلياً وتقود فقط إلى المأزق الذي كانت تؤول إليه التحليلات التي كان يقوم بها فرويد، كما هو معروف جيداً. هناك سبب وجيه لذلك، حيث إنه من غير الواضح لماذا يمكن أن يكفي حكم الواقع لتخليص المريض من خوفه حين لم يكن كافياً بالأصل كي يقيه من إيقاع نفسه فيه (الخوف). ولهذا فإننا نقدر بأن المدلول غير المعروف من قِبَل الذات

(*) رجل الذئاب هو إحدى الحالات التي عرضها فرويد في كتابه **خمس حالات في التحليل النفسي**. وهي حال عصاب طفلي حدث في سن 4-5 سنوات واتخذ شكل رهاب الحيوانات. وتأتي التسمية من الحلم الذي رواه المريض لفرويد وفحواه أنه استيقظ مذعوراً حيث رأى نافذة غرفة نومه تفتح تلقائياً، وعلى شجرة مقابلة لها تجثم خمسة ذئاب بيض ذوات ذيول طويلة، وتحدق فيه من دون إبداء أي حركة.

في الهوام السالف أعلاه، هو بالواقع القانون الحاكم للانتقال الفعلي للتاج. وهو ما يعني، إذا وضعنا المجاز جانباً، بأن القضيب لا يستأنف واجباته قبل أن يشطب أولاً من خارطة النرجسية، وأنه، بالنتيجة يستأنف هذه الواجبات ضمن حدوده الطبيعية، والتي لا يوجد في ما يتجاوزها سوى عدم الاكتمال الذي تشير إليه صورة القضيب، وتحضره في ذهن كل منا، وذلك بالقدر الذي تظهر فيه على شكل نقص في صورة الجسد. وفي التحليل الأخير إننا بصدد مسألة حداد على التماهيات المرآوية(*) التي تحجب هذا النقص.

لا يمكننا فعلاً تصور فكرة قانون مولد لأعراضنا مع أننا جاهلين بوجوده أصلاً، قانون مثير لذنب لا يزيده الاستغفار إلا حِدَّةً، لو لم نكن بصدد مسألة كيان يتصف بالخاصيتين الآتيتين:

بداية، لموقفنا ما يبرره هنا، تبعاً لليفي ستراوس، بالحديث عن «منطقة متروكة من دون إشغال من قبل الطبيعة»، شريطة أن لا نقصد بذلك أن نعني، كما يفعل ليفي ستراوس، عدم تحديد القرين، وإنما نعني بالأحرى الافتقار الفعلي لغريزة مماثلة لغريزة التكاثر عند الحيوانات. في الواقع، يتكشف اختيار الزوجة في حالنا عن أنه أكثر حتماً بما لا يقاس مما يُعْتقد عموماً، كما تبينه مناقشة مسألة اختيار

(*) تماهي مرآوي (Identification speculaire): هو تمثل الطفل لصورته في المرآة حيث يكتشف لأول مرة وحدته الجسدية ما بين 6 و18 شهراً وينتشي ويهلل لذلك فرحاً أمام هذه الصورة التي يتعرف فيها على ذاته كونها وحدة جسدية/ نفسية معكوسة في المرآة. وهو ينتشي ويهلل لأن هذه الصورة تستقطب نرجسيته وتكون موضع توظيف لبيدي. إنه يتعرف على هذه الصورة على أنها هو، وبالنتيجة يتماهى معها، مما يؤسس لنشأة الأنا (Le je) في الآن عينه. وهو ما يشكل أساس وجذع التماهيات الثانوية اللاحقة. إلا أن لهذا التماهي المرآوي بعده الاستلابي لأنه مبني على الاستيهام (Fiction)، حيث الصورة ليست هي جسده الموضوعي بل هي كيان آخر يعكس هذه الهوية الجسدية/ النفسية.

الموضوع التي قاد فرويد زمام ريادتها.

في المقام الثاني، الكيان موضوع السؤال هنا هو كيان يتعرف على ذاته في صورة قادرة على الاستحواذ على توظيفه اللبيدي لدرجة لا تترك معها مجالاً لموضوع رغبة آخر، مما يعني ـ طالما أن هذه الرغبة يتعين عليها فوق ذلك أن «تعني ذاتها» كونها شرطاً لإشباعها، وذلك إن لم نأت على ذكر «طلب» الحب ـ أننا بصدد كلام، حتى ولو كان مخادعاً، فإنه يتوجه إلى الحصول على إخلاص الآخر، هذا الآخر هو الرجل بالنسبة إلى المرأة، والمرأة بالنسبة إلى الرجل.

إنما حين يتم الاعتراف بالخصاء الرمزي كونه قانوناً للكلام، أو على أي حال ذلك الكلام الذي تتفصح فيه نسبة عالية من ألعاب الحب التي تحدث في كل مجتمع، تبرز لدى المرء فكرة نظام رمزي يستوعب قوانين كلام أخرى، مما يجعل الأمرين يتضافران.

وإذا كان صحيحاً أن «اللغة» توجد في «الكلام» يمكنني الزعم بأن القوانين المذكورة أعلاه تحدد وجود «اللغة» كما يحدد نظام الفوارق وتركيب الجملة جوهرها في الآن عينه.

يعادل ما سبق القول بأن المجتمع، وهو أبعد ما يكون عن ادعاء أحقية تأسيس هذه القوانين، هو ذاته ممكن فقط بالقدر الذي يؤسر فيه كل من أفراده، ومن دون أن يدري، في «حلف انفرادي»(2) مع النظام الرمزي، وذلك باستثناء حالات عارضة. ولو لم يضع هذا النظام حدوداً للتنافس، فإن هذا التنافس ذاته قد يؤدي إلى موت كوني، إذ إنه ليس تنافساً على شيء محدد، بل هو تنافس على لا شيء، أي تنافس على الكينونة، مما يعنى الشيء ذاته.

---

(2) استعير هذا المصطلح من جيرار بوميه (Gérard Pommier).

مرة ثانية، تبقى القضية المتمثلة في أن كل امرئ يؤسس ذاته، ومن دون أن يدري، على هذا النظام الذي هو من دون أسس، بمعنى أنه ولا أي شخص أو مجموعة من الأشخاص يمكنهم ادعاء بطولة تأسيسه. وما «يبرز» في المقابل هو «غياب» التأسيس.

وفي هذه النقطة تحديداً ينفجر القلق الذي يترك بول الصغير ـ ربما قد يتذكر القارئ الحوار الذي تخيله كيلسن بينه وبين والده ـ من دون مخرج ما عدا العودة إلى حظيرة المؤمنين أو القبول والتسليم بما أسماه أحد الكتاب «ضجة المعيار القاعدي المدوية للعقل (Urgrund) أي بكلام آخر القبول بتحريف القانون (Fictionalization of the Law). وكما يلاحظ الكاتب ذاته، يتمثل هذا التحريف بإعطاء اسم للقانون سواء اكان قانون موسى، أو عيسى أو محمد، أو أي مرجع آخر.

ومع ذلك فهذا القانون، حين يعبر عنه بوضوح، يمكن دوماً أن يكون موضع اعتراض وتفنيد. انظر مجدداً في تمرد «الملعون الأول» (إبليس). يمكنني الجزم بأن أسلوب مجادلته يظهر وكأن الحق المنطقي بجانبه، إلا أنه ينضح بالمغالطة، إذ تتحدى هذه المجادلة الخالق بأن يبيده، طالما هو مبدأ الشر، في حين يكون التحدي أبعد أثراً فيما لو أباد هو نفسه، وهو ما كان بإمكانه تماماً أن يفعله، لو اختار ذلك. تشتق بعض حالات الانتحار تأثيرها الصادم من ذلك، أي من المظهر «الخطير» للتحدي. إلا أننا مع ذلك بصدد الحال التي يخفق فيها الجواب الذي أعطاه الشهرستاني في طرح النقطة الجوهرية، وهو الذي يدين ادعائية «الملعون الأول» أمام رب العزة. ومن ناحية أولى، فإنه من الإرادة الفعلية الأسمى، والتي هي أيضاً الخير الأسمى، ينال كل شخص مشاركته أو مشاركتها في الكينونة. وثانياً، فإن وجود الوصايا يتأكد بالمقدار نفسه في كل من التمرد والطاعة. بل يمكن القول إنها تتأكد بمزيد من القوة في التمرد. ذلك أن المرء يمكن أن يطيع من خلال مجرد قوة العادة، بينما ذاك الذي

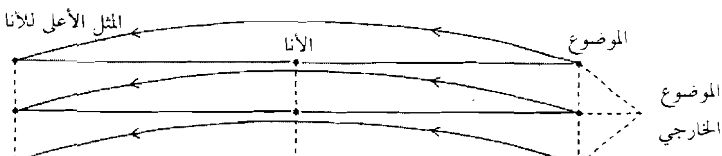
ينخرط في محنة التمرد، يفعل ذلك بالضرورة تحت بصر العلي القدير. وطالما كانت القضية كذلك، فلن يكون أمامه كبير حظ في الإفلات من المفهوم بين ـ الذاتي للوصية التي يثيرها كيلسن من خلال القول المأثور «لا أمرٌ من دون أمر».

يعطينا هذا على الأغلب مفتاح فهم العصاب الوسواسي. في الحقيقة، أميل تماماً للذهاب بعيداً إلى حد المجادلة بأن المعقولية المخيبة للآمال المميزة للمفهوم بين ـ الذاتي للعلاقات الإنسانية السائدة تماماً في مجال العلوم الإنسانية، بدءاً بعلم النفس ومروراً بفلسفات القانون واللغة هي التي توفر الأساس الأول للعصاب الوسواسي بما هو عصاب كوني. وهو ما يعيدنا إلى نقطة انطلاقي، وإلى الرباط الاجتماعي.

وعلى ذلك سوف أنهي هذه المناقشة بالإصرار، على أن وحدة الجماعة تتضمن قطبين، رغم أن هذا الإصرار قد يبدو فجاً. يتجلى القطب الأول في الخطاطة الواردة في علم نفس الجمهور[3] (Massenpsychologie) على شكل الموضوع الملغز(س) (x) الذي

---

(3) انظر الخطاطة التالية في سيجموند فرويد: *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (1920-1922)*, in: Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson, 24 vols. (London: Hogarth Press, [1953-1974]), vol. 18:



يضعه فرويد خلف الأنوات بمقدار ما هو خلف الموضوعات الخاصة بكل منها. وهذه قد تكون موضوعات وفاق أو خلاف، موضوعات ممنوحة أو مشتهاة؛ رجال، نساء، قطيع، حصون أو حتى عقود من صدف، باختصار، أي شيء يمكن أن ينتقل بالتبادل، أو يَدْفَع إلى الاستيلاء. يمكننا أن نتعرف في هذا الموضوع المبهم (س) (x) على الموضوع الذي مع أنه قد يكون خيالياً، فهو يتحمل على كل حال مسؤولية كامل وزن الرمزي بما هو مجال نقص الكائن، أي المقصود تحديداً، القضيب الذي يمكن اعتباره من هذا المنظور كونه دالاً آخر للقانون. انظر، مثلاً، مدى صدى تغيير الاسم، أو حتى مجرد تعديل طفيف فيه، بالنسبة إلى الذات التي تحمل هذا الاسم. أما القطب الآخر، فيتمثل في الموضوع الذي يضع كل امرىء فيه مثله الأعلى، ونعني بذلك القائد. وبالرغم من حدوث بعض الإزاحة الموقعية على ذلك القائد، إلا أن اللغز يتجلى فيه من جديد سواء على شكل لغز الكاريزما غير المخادعة التي يتمتع بها، أو على شكل لغز جاذبية تيميته (نصوعه وتألقه)[*] (His Agalma).

وبمقدار ما تكتب الغلبة للسجل الخيالي السائد هنا، تكون النتيجة حرباً شاملة، وهو شرط وجودي افترضه بعض الفلاسفة «في البداية». والواقع، يبدو أننا سائرون في هذا الاتجاه.

وبمقدار ما يتعلق الأمر بالدين، فإني أتمسك بالتعريف الذي

(*) تيمية (Agalma): كلمة يونانية الأصل كانت تعني في اليونانية القديمة كل عمل فني صنعته يد الإنسان مهما صغر حجمه، وتعني على وجه الدقة تمثالاً صغيراً للإله، وما يختبىء في داخله. أما على المستوى اللغوي فتعني الزينة مصدر متعتنا ومتعة الآلهة، ويرى لاكان أنها تعني بالفرنسية النصوع والتألق واستخدمها للدلالة على الآخر الصغير (a) بما هو موضوع الرغبة حيث يقول: «Agalma» هو ذلك الموضوع الذي يعتقد الشخص أن رغبته تستهدفه، ولكنه ينكر إلى أقصى الحدود في أن يكون ذلك الموضوع سبب رغبته.

قدمته له في **التحويل ورغبة المحلل**[4]، حيث ذكرت أنه هو ما يعطى الرمزي فاعليته الواقعية، ولو كان ذلك من خلال الخيال. ومع ذلك، وأخذاً بالاعتبار واقعة كون الدين يدخل المسرح حيث «يبرز» غياب القانون أو غياب الأسس، بالمعنى المزدوج للبروز وللمظهر الخارجي، يمكنني أن أضيف أن الدين يدمغ الكبت ـ والذي هو على كل حال وظيفة كل المعتقدات. ذلك أن تحريف القانون (Fictionalization of the Law) هو التجسيد للكبت (إذ ليس من كبت بلا قوة قانون تفرضه). وإذا كان الدين واقعاً صلباً وليس مجرد وهم، سواء أكان وهم السعادة أم وهم الحياة الأبدية، فذلك لأنه يشكل «على مسرح العالم» السد الأقصى ضد القلق ـ والذي يكمن، كما هو معروف، في أساس كل دفاع.

(4) Moustapha Safouan, *Le Transfert et le desir de l'analyste* (Paris: Editions du Seuil, 1988), p. 15.

ملحق

أود في هذا الملحق أن أعلل دائرية هذا الكتاب، مما سبق أن أشرت إليه في ملاحظاتي التمهيدية.

يعتمد الفصل الأول على التمييز بين دلالة اخترت أن أسميها «كتابة تصويرية» وبين المعنى. وإذا استخدمت نعت «كتابة تصويرية» فذلك لأن الكتابة التصويرية تبدو لي كتابة الدلالات، كما عرضته في فصل حول «اللاوعي وكتابته» حيث حاولت أن أبرهن بأن هذا الشكل من الكتابة هو الذي هيأ الأرضية للتحليل النحوي للغة، وهو الذي وفر النبع الذي سحبت منه ثروة الإشارات في ما يعرف «بالكتابة بالرموز»[1]. لنفترض جماعة من الهنود انطلقت في رحلة صيد الجاموس، وأن واحداً منهم، سأسميه «تورتواز الصغير» قتل خلال الرحلة. وقد يتوقع المرء أن يتعامل الناجون مع المسألة كونها قضية طوارئ لتنبيه أي صيادين مارين في المعبر نفسه حول ما حدث، حيث يملي التقليد، حين يُقْتَلْ أحد الصيادين في مثل هذه الظروف، بأن يمتنع الصيادون الآخرون عن الأكل حتى يتمكنوا من

(1) انظر: Moustapha Safouan, *L'Inconscient et son scribe* (Paris: Editions du Seuil, 1982), pp. 27-33.

الانتقام لأنفسهم بقتل جاموس. وليس أسهل من إسقاط مثل هذه الدلالة على سطح ما أو آخر. وقد يكتفي برسم خيال إنسان على رأسه صورة تورتواز الصغير ممدداً على الأرض بجانب جاموس في وضعية الوقوف. لاحظ أنه بإمكان من «يحلون رمز» هذه الكتابة التصويرية، أن يقرأوا إضافة إلى ذلك الرسالة الموجهة إليهم، مع أنها غير مكتوبة، والتي تحضهم على الامتناع عن الطعام حتى يتم الانتقام لترتواز الصغير. على كل حال ما سميته «دلالة تصويرية» هو القول إن «تورتواز الصغير قد مات»، مما يمثل المحتوى الوحيد لهذه الكتابة التصويرية. يصف هذا القول، ولو أنه لا يسميها، حالاً محددة ورسمتها أو كما يصيغها فتغنشتاين، «صورتها»[2] ـ التي تشكل سبباً إضافياً للكلام عن «دلالة الكتابة التصويرية». وليس هناك بالنتيجة ما يدعو إلى الدهشة حول واقعة تحول كل وحدة من وحدات هذا القول عند تفكيكه إلى وحدات، إلى إشارة تتكون من الدال الذي يرتبط بدلالته، مما يتمشى مع صيغة دي سوسير المعروفة جيداً. إلا أننا لا ننصف مطلقاً فكر عالم الألسنية السويسري، إذا أقدمنا على تأويل هذه الشَرْطة كونها رمز اتحاد (بين الدال والدلالة).

وفي الواقع، كانت محاولة البرهنة على قصور هذا المفهوم المتعلق بوقائع اللغة هي التي قادتني إلى فحص محاولات بعض الفلاسفة، وخصوصاً جرايس وتابعيه، لبناء نظرية في «المعنى» حيث قد يدل هذا المصطلح، وبإيجاز شديد، على ما يقوله الشخص، ومن دون أن يكون هناك أي انفصال بين ما يقوله وما يعنيه. وإذا قال

(2) نحن نعلم أن فتغنشتاين لم ينطلق من تحليل اللغة في مخطوطة رسالته، وإنما هو انطلق من الحاجة إلى توفير جواب على السؤال التالي: ما هي الشروط التي يجب أن تتوفر للقضية كي تكون حقيقية؟

شيئاً في حين كان يعني شيئاً آخر، فإن ذلك يرجع إلى «التضمين الحواري» في ظروف تسمح بإعادة تركيب كامل لما يعنيه. وإذا لم تكن إعادة التركيب هذه ممكنة، فإنه يكون كاذباً عندها. وبكلام آخر، لا يقتصر الأمر على كون قضية ما لا تملك أي معنى آخر خارجاً عن محتواها أو عن منطوقها، بل يصدق الأمر نفسه كذلك على الحقيقة التي تملك معناها في محتواها ومنطوقها، إذا تم النطق بها أصلاً. كبيرة جداً هي الصعوبات التي تجابهها أمثال هذه المحاولات. لدرجة الاستعانة في النهاية بفكرة «الشعب ثنائي اللغة». على أن النظرة المدققة إلى هذه الفكرة تظهر أنها مجرد طريقة في النظر إلى أعضاء هذا الشعب من منظورين مختلفين. إنهم، تبعاً لأحد المنظورين، صانعو الدلالات التصويرية والاسمية؛ بينما هم بالنسبة إلى المنظور الآخر، صانعون للدوال التي يستخدمونها كما تحلو لهم أهواؤهم. ذلك هو مجال اللامعنى الذي لا يقال فيه شيء، بمعنى القضية الصادقة أو الكاذبة.

أُبيح لنفسي القول، بأن مجال الدلالات ينقسم، بالنسبة إلى علماء التأويل إلى دلالات ظاهرة ودلالات خفية، ويتعين إيجاد الحقيقة على هذا المستوى الأخير. ولكن تبقى قضية تلك الدلالات، المفترض أنها موجودة قبل أن تعرف، أي تلك التي لا تدرك أبداً إذ إنها في حال التكوين والولادة (In statu Nascendi).

وعلى العكس من ذلك، فإن التحليل النفسي يموضع موضوع الدال، في ما هو بلا معنى، مما يشكل صدعاً في عالم الدلالات. إنه موضوع جد غريب على موضوع الدلالة لدرجة أن هذا الأخير يحس بأن الدال الملتبس لهفوة، أو حلم أو عارض هو موضع دال الآخر في ذاته، وإذا حدث أن تجلى الدال في نكتة ما، يعتمدها وكأنها لقيا موفقة. ويضاف إلى ذلك، أن التحليل النفسي يفتش عن

الحقيقة، المبنية «كونها رسالة» لما يقال، على مستوى المعنى غير المتوقع الذي يبرزه الدال إلى الوجود، وهو بذلك (أي التحليل النفسي) يحصر نفسه بمعنى ما تجريبياً في نطاق اللامعنى.

إلا أن استقلال الحقيقة عن موضوع الدلالة يطرح مشكلة تتمثل، خصوصاً، في التوفيق بين هذا الجانب من الحقيقة بمقدار ما لا تتمكن الذات من الإفلات منها ـ وبين تعريف هذه الأخيرة باعتبارها ذات كاذبة، وإلى الحد الذي تصبح معه معرضة للمساءلة من قبل معيار منعها من الكذب. ستتقدم فكرتان مطروحتان في الفصل التالي بعض الشيء على درب الإجابة عن هذا السؤال.

يمكن أن توضح الفكرة الأولى كالآتي: يلاحظ كارل شميدت في **نظرية الدستور** (*Theory of the Constitution*) أن فكرة المساواة الليبرالية أمام القانون تبرز واقعة العمومية باعتبارها هي شكل القانون[3]. إذ لا يمكن مثلاً اعتبار مرسوم إبعاد كونه قانوناً، ما دام يخص شخصاً واحداً فقط، يجري تحديده فردياً. وعلى كل حال قبل وقت طويل من انتشار الليبرالية، ساوى كانط شكل القانون الأخلاقي، بما هو كذلك، مع ما هو كوني، بمقدار ما يمكن تمييز هذا الأخير عن العام، كما يتميز الضروري عن الظرفي. ومع ذلك لاحظت في الفصل الثاني من هذا الكتاب أنه مهما كانت الزاوية التي يرى المرء من خلالها القانون الأخلاقي، سواء كانت تعبيراً عن الإرادة، والتي هي نظرة كيلسن إليه، أو التعبير عن العقل التطبيقي الذي يشكل موقف مالي ـ أي إنه سواء ردة المرء إلى اعتقاد يتأيد من خلاله «المعيار القاعدي» أو العقل (urgrund)، أو تم رده إلى

---

(3) انظر: Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, 7 unverän. Aufl. (Berlin: Duncker und Humblot, 1989).

نظام معرفي، كما يُعبَّر عنه في الحكم «يصح أن. . .» - تبقى الحال التي تؤكد كونية القانون، مع أنها تنطبق بالضرورة على الذات التي تنطق بهذا القانون، وتنطبق عليها وحدها كونها ناطقة بهذه القضية، وليس لها من نفوذ على الرغبة المتضمنة في هذا التوكيد عينه. وبتعبير آخر، لا تستوعب كونية القانون الذات بكليتها، وذلك لسبب بسيط هو أن الذات ليست كلية. يتخذ الانقسام بين ذات الدلالة وذات الدال هنا، والذي يمثل أساس فصلي الافتتاحي، شكل انقسام بين ذات القضية وذات النطق بها[4]. ويشكل هذا الانقسام ذاته أساس الصراع، جد المركزي في الجدال بين رجال القانون القروسطيين ومحامي قانون الكنيسة، بين محتوى القانون - الذي يتعين أن يكون جيداً وعادلاً - وبين مصدره، أي إرادة الأمير، والذي تم تلطيفه، ولكن لم يتم مع ذلك حله، بالتمييز بين جماعتي الملك[5].

ماذا يمكن أن يعني إذاً بالنسبة إلى الرغبة أن «تتملص» من قضية القانون؟ هل يتعين علينا أن نفترض أن الرغبة هي بلا قانون، وبالنتيجة بلا إيمان؟ هل يمكن تصور مجتمعٍ ما لا يثق فيه أحد البتة

(4) تلقى أحدث أعمال جيرار تمست بعنوان *Les Figures du jugement* الضوء على مستوى المنطوق الذي تتواطأ فيه الرغبة والقانون. إلا أن هذا التواطؤ هو جزء من طبيعة الأشياء المعروفة لدينا من قديم الزمان. ويتوفر الدليل على ذلك من قبل جينيفياف هوفمان في كتابها بعنوان *La Jeune fille, le pouvoir et la mort*، حيث تحلل فيه أفعال أغاممنون الملك والطاغية الغامضة، وتضحيته بابنته. انظر: Gérard Timsit, *Les Figures du jugement*, les voies du droit (Paris: Presses universitaires de France, 1993), et Geneviève Hoffmann, *La Jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique*, de l'archéologie à l'histoire (Paris: De Boccard, 1992).

(5) وهذا أشهر أعمال كانتوروفيتس. للاطلاع على كامل المسألة، انظر: James Henderson Burns, ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450* (Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988), chap. 15.

بكلمة الآخر؟ لاحظ أحد الفلاسفة مرة أن كل الأمور تجري بالنسبة إلى الناس وكأنه يتعين عليهم مجرد أن يفهموا كي يؤمنوا. ولكن قد يكون على المرء أن يسارع لإيجاد وصف أفضل لعلاقتنا الأصلية باللغة. لا يمكن لمجتمع مكون من ذوات مولودة باستعدادات نقدية كاسحة أن ينقل شيئاً لأعضائه، لأنه قد يخاطر عندها بوجوده ذاته. ومع ذلك فأين يتعين على المرء أن يجد قانون الرغبة هذا، إذا كانت هذه الأخيرة تتجنب كل طرح للقانون؟

في هذا الموضع بالذات، أثبتت دراسة نظرية كيلسن للمعايير جدواها بالنسبة إلي. أنا أتفق بالرأي مع تيمست بأن «المعيار القاعدي» الذي قال به كيلسن هو عملية مصممة لإعطاء اسم للقانون. إلا أن هذه العملية هي أبعد ما تكون عن الاعتباط، كما افترض تيمست، بل هي ضرورية. تتمثل الضرورة في أنه يتعين على القانون الأخلاقي أن يقدم ذاته على هدي قانون ديني، إذ حيثما تعلق الأمر بمنع الكذب، من باب الاقتصار الآن على هذا الجانب وحده، فليس هناك من كاذب يمكن الادعاء بأنه واضع هذا القانون. يعيدنا هذا ثانية إلى الفكرة الرئيسة الثانية لفصلي الثاني، والتي يمكن صياغتها كالآتي: إذا كان هناك من قانون للرغبة، كما يبدو ذلك ضرورياً، وإذا كان هذا القانون هو قانون ينشط خارج موضع النطق به، لماذا يتعين أن لا نتصوره باعتباره قانون الاسم، بالقدر الذي لا يقتصر فيه الاسم على مجرد التسمية، وإنما هو يدل كذلك؟

أثار خط المناقشة هذا فكرة ثانية، حاولت أن أعرضها في الفصل الثالث، مؤداها أن قانون الاسم لا يمكن اعتباره قانوناً يفرض نفسه على الذات من الخارج، وإنما قانون يُمكّن هذه الذات من تكوين ذاتها باعتبارها ذاتاً مسؤولة وهكذا يتعين على الذات الاستجابة لنداء الكلام ضد إغراء العنف؛ الذي قد لا يعرف خلاف ذلك

حدوداً عند الكائنات الإنسانية. ويتعين عليها، فوق ذلك، تحمل مسؤولية الإيمان الذي يتضمنه الكلام. ومع كل الاحترام المتوجب لكانط، من يمكنه أن يجادل بأن قولاً زائفاً، باعتباره كلاماً، قد يكون أحياناً أكثر أصالة بما لا يقاس من قول حقيقي، إذا كان موجهاً إلى كائن بلا إيمان، من مثل طاغية ما؟ وفي المحصلة، يتعين على الذات أن تستجيب لكل ما ينتج عن تبادل الكلام، باعتباره تبادلاً للموضوعات. ينتهي الفصل الثالث بالفكرة القائلة بأن حظر سفاح المحارم يمكن اعتباره قانون كلام، تماماً على غرار القوانين الثلاثة السابقة عليه، وتحديداً منع القتل، ومنع الكذب والتعهد بالوفاء الذي تستلزمه الهدية. وإذا كان هناك من حاجة إلى فصل مستقل لبحث مسألة حظر سفاح المحارم فذلك لأن الموضوع، على مستوى الرغبة الجنسية ـ وهنا تجدر الإشارة إلى أننا بصدد موضوع يتعين حقاً على المرء أن يعلن عن حبه له، أو يعبر عن رغبته تجاهه ـ يمكن فقط أن يتكون على أساس من النقص الذي هو على وجه الدقة نقص الكائن.

في الواقع، يتلاشى كيان الذات، في توقها إلى جوهر ما، في التماهي، وإذا لم تكن راضية بذلك، فسيتلاشى كيانها في تماهٍ مع ذلك التماهي الفعلي، على غرار نابليون الذي يعتقد نفسه نابوليوناً. الإحالة، في هذا المقام، إلى نقص «فعلي» للكائن هي بالنتيجة إحالة إلى تماه يبقى محظوراً على الكائن الناطق، أو كما يقول لاكان الكائن المتكلم (parlêtre). ومع ذلك فلا شيء في النظام المرآوي لا يحتمل أن يستخدم كونه موضوعاً للتماهي الذي تجعله صورة الجسد ممكناً. ولكي يصبح الحظر الوارد أعلاه أو الاستحالة فعلياً، هناك بالنتيجة حاجة إلى موضوع مقاوم جذرياً لهذا النوع من التماهي، مما يعني، الحاجة إلى موضوع يتصف قوامه بالخاصية المميزة بكونها مبنية من غيابها الفعلي. مع العلم بأن الغياب المحض، قد يتمتع

على كل حال بالحضور بواسطة أداة التعريف التي تعرف بها بعض اللغات ذلك الكوني الذي لا يدل على أي شيء محدد، من مثل القول «الحصان» أو «الظلام». وبالمثل، إذا كنا بصدد كائن فرد، يمكن اللجوء إلى حيلة القناع على أنها مظهر خالص، كما كانت الحال مع أتباع عبادة (Dionysos) ديونيسوس(*) الذين تبدو أفعالهم مستوحاة من الادعاء «باستحالة عدم وجوب الغياب، أي استحالة وجوب نقصان النقص»(6). نقارب هنا الفارق بين خاصية غياب الرمزي، والغياب الذي لا يعدو كونه حضوراً في مكان آخر لشيء مختبئ، ولكنه يبقى في مكان ـ اختبائه متماثلاً مع الموضوعات المرآوية التي يتوقف عليها التماهي المرآوي. وقد أذهب بعيداً فأقول، من باب التشبيه، بأن الشخص المأخوذ بدافع الرؤية التلسكوبية (الشاملة) في توقه للشفاء من عماه، يتعين على بصره أن يقع عليه هو ذاته. ومن رأيي، أن نظرية لاكان في المجاز الأبوي(**) وحدها، ومن خلال ربطها الكيان الحي للذات بنقصه وعدم تمامه، يمكنها أن تفسر بشكل مقبول تَدَخُّل الصورة القضيبية كونها موضوع غير ـ

(*) Dionysos: هو إله النبات، وخصوصاً الكرمة والخمرة في الأساطير اليونانية. إنه ابن زيوس (Zeus) كبير الآلهة، وأسماه الرومان باخوس (Bacchus) وأدت عبادة ديونيوس إلى تطور التراجيديا والفنون الغنائية.

(6) انظر: Walter Friedrich Otto, *Dionysus, Myth and Cult*, Translated with an Introduction by Robert B. Palmer (Bloomington: Indiana University Press, [1965]), pp. 86-91.

(**) المجاز الأبوي (Methaphore Paternelle): يتكون في العلاقة ما بين – الذاتية التي تربط الطفل بأمه بعد خيالي. يكتشف الطفل أن الأم تشتهي شيئاً آخر (أي القضيب) بدلاً عنه هو باعتباره موضوعاً جزئياً. إنه يدرك حضوره في عالم الأم وغيابه عن هذا العالم في آنٍ معاً، من خلال إدراكه أن هناك من يضع القانون الذي يوازن العلاقة بين الأم والطفل وهو الأب، أو بالأحرى اسم الأب (المجاز الأبوي). وهو ما يدخل دلالة القانون الناظم لهذه العلاقة.

مرآوي، والذي بظهوره غياباً فقط على صورة الجسد، يتجنب ويحبط بمعنى ما التماهي بالقضيب. وهو بذلك يقع خارج مجال الرؤية المدققة ويصبح قابلاً للتسمية. وحيث إنه قد صدمني خطأ مقارنة الديْن المترتب على هذا التماهي بعقد يشمل الأشخاص فقط، فإنني إستخدمت فكرة العهد التوراتية، معتبراً إياها مجازاً أكثر ملاءمة لتكوين الذات انطلاقاً من واقع الآخر.

يمكنني القول من باب الاستنتاج، بأنه في القضيب تحديداً بما هو مظهر مجازي، وفي الآن عينه بما هو اسم غير منطوق للنقص، تكمن في التحليل الأخير، القضية المنخرطة في المسؤولية.

تبذل الذات قصارى جهدها، كونها عضواً في جماعة، سواء أكانت عائلية أم سواها، لإخفاء عدم اكتمالها من خلال التماهي بقائد تلك الجماعة، إلا أنها لن تفلت بذلك من سؤال رغبتها التي تذهب إلى ما يتجاوز أي تجمع وكل تجمع، بمعنى أنها حيث تكون وحيدة في علاقتها بالآخر، بما هو مركز لغة وتخاطب. وليس هناك وبالنتيجة ما يدعو للمفاجأة حول واقعة تعرض التواصلات بالكتابة التصويرية للتخريب من قبل هذا السؤال ذاته، بالرغم من كونها شائعة وقابلة للتواصل. وهذا ما يعيدنا إلى نقطة انطلاقنا.

في ما يتجاوز المجتمع

حوالي نهاية القرن الماضي، قام وزير بريطاني بزيارة إلى جنوب أفريقيا. قدمته السلطات المحلية إلى بعض الرجال من قبيلة البوشمن، وكان أحدهم طاعناً في السن. كان الوزير يعرف أن نظام الحساب عندهم محدود جداً، ولا يتجاوز الوحدة الثالثة أو الرابعة. ولقد سأل هذا العجوز عن سنه، من باب التسلية الذاتية، فأجاب هذا العجوز: «أوه، أنا أكبر من أكثر خيبات أملي مرارة، وأصغر من أكثر ذكرياتي بهجة!».

أتصور أن الوزير قد فوجئ، ولكنني أذهب إلى الظن كذلك أن مفاجأته لم تكن مماثلة لمفاجأتنا. لقد فوجئت بهذا الجواب، تماماً كما أفاجأ على الدوام في كل مرة أسمع فيها كلاماً يبرز فيه جلياً حضور الذات. «ليس بمعنى المقابلة في هذا المقام ما بين الذات والموضوع، بل بين الذات والأسطوانة المنتجة آلياً». ومن ناحية ثانية، قد تكمن مفاجأة الوزير على الأغلب في عدم توقعه بأن يكون هناك أي شيء مشترك بينه، بما هو ممثل لحضارة عظيمة وأحد زهراتها، وبين رجل منتم إلى مجتمع أكثر بدائية. ومن الممكن كذلك أنه لم يكن يرى أي شيء مشترك بينه وبين خادمه حتى. ولا شك أنه من حين لآخر قد يسترسل في حديث عفوي مع هذا

الخادم، ولا شك أيضاً أنه يحصل على بعض المتعة من ذلك، حيث إنه يقدم عليه من دون ممارسة رقابة على ما يقول. باختصار، يقوم مثل هذا الحديث بدور نوع من العلاج النفسي التلقائي. حتى إنه يمكن القيام بمثل هذا الحديث مع ببغائه. ومع ذلك يظل الببغاء ببغاءً ويظل الوزير وزيراً.

ليس في نيتي أن أتهم الوزير بإثم الغرور المميت. في الأساس، إنه بكل بساطة يشكل مثلاً على الميل الشائع، حيث كل إنسان يرى أن خصوصيته تكمن ليس في مساواته مع الآخرين، بل في اختلافاته عنهم، ويبدو أنه ليس هناك من مزيد مما يمكن قوله حول هذا الموضوع. من الجلي أن الإنسانية هي محض تجريد، فالحقيقة أن الناس يعيشون في مجتمعات ويدلون على أنفسهم من خلال أسماء مختلفة، يتكلمون لغات مختلفة، ولديهم تقاليد ومعتقدات مختلفة، ونظم قرابة وذرية متباينة، ومقاربات مختلفة لاكتساب المعرفة ومختلف التقنيات، وذلك دون الإشارة إلى الفوارق في العرق واللون. ويضاف إلى ذلك، أن كل مجتمع هو بذاته مكون من أفراد يحملون أسماء مختلفة، كما يتباينون في السن، والجنس والمكانة، فيما إذا استثينا الحديث عن أفكارهم وطموحاتهم. ترمي قصتي إلى مجرد تبيان، أنه بالرغم من واقعية وضرورة مثل هذه الفروق، فإنها لا تحول دون التواصل اللفظي مع صياد وجامع غلال بوشمن، أو صياد سيبري، أو حتى صياد سمك من مقاطعة بريتاني الفرنسية. في الحقيقة يبدو مثل هذا التبادل اللفظي أسهل ربما من التواصل مع بعض البيروقراطيين.

قد يتساءل القارئ محقاً ما الذي أروم الوصول إليه من ذلك كله. هل أنا بصدد الإعلان عن حلول صداقة كونية بين البشر؟ ومع ذلك ألا يشيع أيضاً أن يتكلم الناس بغية استغلال بعضهم بعضاً،

أكثر مما يتكلمون للتعبير عن الاعتراف ببعضهم بعضاً؟ أولم يخيم اختراع وسائل الدمار بأخطاره الداهمة، بقدر انتشار وسائل الإنتاج؟ وباختصار، إذا أخذنا بالحسبان الطريقة التي ينظم فيها الناس أنفسهم في مجتمعات، حتى ولو لم تكن شمولية، إلا أنها تتشكل كونها كياناً كلياً على كل حال، أوليس الناس قتلة، على الأقل على مستوى الإمكان؟.

وهذا ما يؤدي إلى ملامسة مسألة مهمة في الفلسفة السياسية، أعني، مسألة معرفة أيهما يسبق الآخر، حال الحرب أم حال السلم، مع تأكيدي أن هذه يتعين أولاً أن تؤخذ بالمعنى المنطقي، وليس بمعنى التتابع الزمني، فتبعاً لتقليد جرى عليه العديد من المفكرين البارزين، اعتبر هؤلاء أن الناس، سواء فرادى أم في عصب صغيرة، عاشوا في البداية في حال حرب دائمة. وعلى كل حال، كان يتعين على الناس، بغية تجنب تهديد الدمار الكوني الذي تحمله حال (الحرب الدائمة هذه) إما التوافق على بعض المبادئ، أو إخضاع حريتهم لطرف ثالث، كما يقول كتاب **الليفياتان**(*) (*Le Leviathan*)، يُعْطى سلطة إرساء القانون وفرضه بالقوة. قد يشكل ما سبق قوله وصفاً أولياً وسريعاً لكل نظريات أصل المجتمع، باعتبارها مروراً من حال الطبيعة إلى حال الثقافة.

وليس أسهل من ملاحظة أن كل خطاب حول مثل هذا الأصل أو العبور، هو خطاب تخميني محض، بالمعنى الازدرائي للكلمة،

(*) تعني هذه الكلمة في الأصل وحش مائي من الأساطير الفينيقية المذكورة في التوراة، مما أصبح رمزاً لعبادة الأوثان. وهي في الآن عينه عنوان كتاب الفيلسوف هوبز الذي يذهب فيه إلى القول بضرورة توافق الناس عن التخلي المتبادل عن سلطاتهم لصالح دولة ذات سلطات مطلقة، مما يبدو أنه الحل الوحيد للحرب الدائمة بينهم.

وهو ما دعاني إلى اعتبار أن كلمة «أولاً» أو بداية بمعنى الأول في نظام التفسير. ومع ذلك فالنقاش معرض في هذه الحال للاعتراضات التجريبية.

فمن ناحية أولى، الذئب لن يقتل ذئباً آخر، بينما الإنسان يمكن أن يقتل إنساناً آخر، مما يعني أن عدوانيته غير خاضعة لأي ضبط غريزي يمكن أن يضع لها حداً.

ومن ناحية ثانية، لا تخضع نزعات القتل عند الإنسان إلى دورة غريزية، من مثل المعركة بين الذكور التي تشكل عنصراً من دورة التكاثر لدى الأجناس الأخرى، كما أنها ليست مرتبطة ببقائه البيولوجي. إذ ليس لدى الإنسان ارتباط «مباشر» بالعالم (الطبيعي)(*). ما يبتغيه هو ذاته ما يريده الآخرون أو يملكونه، سواء أكانت زوجته أم حماره، كما تعبر عنه التوراة، وفي الواقع يريد البئر خاصته، سواء أكان بئر ماء أو بئر نفط. وإذا أخذنا بالاعتبار أنه لا يوجد شيء أو سلعة تؤدي بطبيعتها بالناس إلى التوصل إلى تفاهم للحفاظ عليها، أو تفاهم يمكن إيقاف أحدهم عن تدميرها وتدمير الآخرين الطامعين فيها، أو أولئك الذين يمتلكونها، يصبح من الصعب أن نرى كيف يمكنهم التوصل من تلقاء أنفسهم إلى تفاهم حول أي شيء من أي نوع كان.

ومع ذلك، تبقى هناك القضية المتمثلة في أنه مهما كان المجتمع بدائياً، إلا ان القتل يُوَلّد باستمرار تدنيساً من الخطورة ذاتها التي يحدثها تدنيس المعبد أو خرق القسم. في كل من هذه

(*) يقصد المؤلف بذلك بأنه لا توجد حال إنسانية فطرية بشكلها الخام، فكل وجود إنساني مشروط بالثقافة وآلياتها التي تحدد سلوكات البشر وتوجهاتهم، أو هي تشكلها بمقادير متفاوتة، وبالنتيجة فكل شيء لدى الإنسان يمر بالشرط الثقافي.

الحالات، وكما اقترحه روبرت باركر، يقوم صدع في التمييز الجذري بين الناس والآلهة. وهذا ما يذكرنا بالتحليل الإدراكي الذي قام به فرويد لطقوس التطهير التي تخضع المجتمعات البدائية المحاربين المنتصرين لها بعد عودتهم، قبل قبولهم في قراهم من جديد. يتضمن هذا التحليل وجود قانون يحظر القتل، ويولد الاعتداء عليه مشاعر الندم والذنب. لا يمكن اعتبار هذا القانون قانوناً اجتماعياً، طالما أن المجتمع يبيح في الواقع قتل أعدائه. وقد أؤكد أن هذا الاستنتاج يقتضي ضمنا، أن الفرد بما هو عضو في مجتمع، ليس منقسماً إلى هذا الحد بما هو كذلك: أي كون جزء منه يرزح تحت وطأة الشعور بالخطيئة التي لا تبررها معرفته الأفضل بكونه عضواً في مجتمع بحال من الأحوال. كما أنه ليس من الصعب أن نتبين وظيفة هذا القانون الذي يتعالى على التمييز بين قومه والغرباء، أي بين من هم في الداخل ومن هم في الخارج: إنه (القانون) يلزمنا بإفساح مجال للكلام أو للعقل، إذا كنا نفضل، وذلك قبل إطلاق العنان للعنف الذي قد لا يعرف حدوداً، من دون إفساح مثل هذا المجال.

وهذا ما يمكن للمرء أن يسميه قانون الكلام، بمعنى أنه قانون يضمن مكانه في العلاقات الإنسانية، من دون أن يكون وليد الكلام، على الأقل في المجتمعات الطقسية التي قام فرويد بفحصها. يلخص فرويد تحليله بالقول إن هذه المجتمعات كانت تتصرف وكأنها كانت تعرف القاعدة القائلة «لا تقتل» قبل أن ينطق بها فم إله ـ أي بمزيد من التخصيص من قبلي، فم كائن لا يسمح بالمقايضة (مع البشر). إنه يأمرنا، ولكننا لا نأمره، ولا يمكن لأي منا أن ينطق بهذه الوصية باسمه أو باسم طرف ثالث مكافئ، لا هو أنت ولا هو أنا، من دون التعرض للخطر. وهذا يقودنا إلى مشكلة أساسية في الفلسفة

السياسية، أي مسألة السيد المهيمن أو الطرف الثالث الذي يحفظ التوازن بين أعضاء مجتمع ما.

وحيث إننا رأينا للتو أن خرق حظر القتل يثير مشاعر الندم والخطيئة حتى في المجتمعات التي لم يتم فيها بعد صياغة هذا الحظر، أو بمعنى آخر، لا يشكل هذا الحظر جزءاً من الذهن الواعي، يمكننا التأكيد بشكل معقول أن هذا الحظر هو ذاته الذي يشكل السيد المهيمن الفعلي، أي الطرف الثالث الذي نبحث عنه بمقدار ما يوجد في ذلك الجزء من الشخص الذي يفلت من مجرد الضبط الاجتماعي، ونعني بذلك، «في اللاوعي». يبدو هذا التعبير جد غامض، ولكن في الواقع ليس أكثر غموضاً من التأكيد أن الفكرة توجد «في الرأس» أو «في الفكر». قد تكمن الغلطة في السؤال عن أين، بينما نحن هنا بصدد أشياء غريبة عن مقولة المكان. أو قد يكون السؤال صالحاً، إنما قد يحتاج إلى مفهوم عن المكان متعارض مع ذاك الذي اعتدنا استعماله. ومهما كان من أمر ذلك، فإننا نعرف أن الفقهاء المسلمين لم يكونوا على علم باللاوعي. وكانوا بالنتيجة منقسمين إلى معسكرين متناقضين حول مسألة ما إذا كانت القوانين عادلة وطيبة لأنها تعبير عن إرادة الله، أو في ما إذا كانت، على العكس، تعبر عن الإرادة الإلهية لأنها عادلة وطيبة. وكان محتوماً أن ينتهي هذا الجدل بالحرب، حيث إن الله وحده يمكنه إعطاء الجواب عن هذا السؤال. ومع ذلك، فإن الله ليس الكائن الوحيد الذي تفلت إرادته منا، كما سنرى.

انشغل القانونيون القروسطيون بالمسألة نفسها، ولو اتخذ الأمر منحى آخر. وكما برهن ج. هـ. بيرنز في كتابه **تاريخ الفكر السياسي القروسطي** كان يتعين عليهم تكييف مفهوم ملكية تقوم على أسس إلهية، مستقاة في جزء منها من الفكر الروماني، وفي جزء آخر من

الفكر المسيحي، على ملكية إقطاعية جرمانية أقامت إدعاء شرعيتها على العلاقة ما بين الملك وباروناته وشعبه. وكما بيّنه كانتوروفيتز، أوصل هذا التوتر علماء القانون إلى التمييز ما بين جسد الملك الخاص والفاني، وجسده العام الذي اعتبر خالداً. أنا أزعم أن هذا الجسد العام، أو «الجسد الخالد» كما تمت تسميته، والذي أضفى عليه القانونيون واقعاً صوفياً، كان مجرد مجاز لا يغطي واقعاً آخر سوى واقع اسم منفصل عن كل كائن حي. «إن الملك هو اسم الاستمرارية» كما صاغه أحد القانونيين. ذلك أن الاسم هو خطاب، والخطاب له بالتأكيد وزنه ولو كان ميتاً. إلا أنه، لا يمكن للمرء الذهاب بعيداً إلى حد محضه نوع الإرادة نفسها التي يحوزها كائن حي. مرة أخرى تفلت منا إرادة السيد المهيمن أو الطرف الثالث.

خلال القرن الحاضر، أثيرت المسألة نفسها بشكل جد حاد، بسبب تأثير مدرسة القانون الوضعية، والتي كان هانز كيلسن أبرز ممثليها. القانون، سواء أكان حقوقياً، أم أخلاقياً أم دينياً، هو تبعاً لهذا المؤلف تعبير عن إرادة. يشكل كتابه بعنوان **نظرية عامة في المعايير** والمنشور بعد وفاته، إلى حد بعيد مناظرة ضد المدرسة التي تؤكد وجود بعض المعايير ذات الصدق الموضوعي بحد ذاتها، والتي يتعين أن تخضع لها كل إرادة، بما فيها الإرادة الإلهية. على كل حال، فإن الجديد وبالنتيجة المهم في عمل هذا القانوني النمساوي يتمثل في سؤاله حول ما الذي يعطي، في نهاية الأمر السلطة لإرادة واضع القانون، سواء كان موسى، أو عيسى أو محمد أو أي إنسان آخر شهير، بحيث تطاع معاييره أو وصاياه. ويجيب كيلسن على ذلك بالقول إن الاعتقاد هو ما يعطي هذه السلطة، وهو ما يعادل القول إن كل نظام المعايير يرتكز على فعل فكري، حرص على تمييزه جذرياً عن كل فعل إرادة، لدرجة اعتبر معها أن فكرة «المبرر العملي» هي

مجرد تناقض في التعبير. اكتفى كيلسن بالإشارة إلى هذا التناقض، من دون أن يقدم حلاً له.

ومع ذلك، ربما يكون كيلسن قد قدم لنا وسيلة تسوية نزاع الفقهاء المسلمين. إذ لم يعد هناك من سر حول العلي القدير، لأنه هو من يفرض القانون من دون الخضوع له. إلا أن ذلك يشطب تعاليه وغيريته.

صحيح أنه هو الذي يأمُر، مما يتضمن وجود الآخر الذي يتوجه إليه الأمر. وهذا ما يساوي اثنين. إلا أن ثالثية الأول المتعالي تتحول عندها إلى محض خيال يقوم على اعتقاد الثاني. دعونا ننظر عن قرب إلى مسألة الاعتقاد هذه.

قد يعتقد أحدهم أن قانوناً ما، سواء أكان حقوقياً أم أخلاقياً أو دينياً، هو طيب وعادل. يمكن تقديم مبررات هذا الاعتقاد، إلا أن هناك مع ذلك حدوداً للمبررات التي بمقدوره تقديمها. تفلت حجة مبرراته هذه منا ومنه على السواء. يجدر التأكيد على هذه النقطة، لأنها تبرز عجز مفهوم «البين ـ ذاتي» المزعوم في العلاقات الإنسانية عن تقديم الحل لمشكلة الثالث المتعالي. إنها في الواقع تمنع مثل هذا الحل، كما يشهد عليه فشل كيلسن. تفلت حجة مبررات الشخص منه، ومن الضروري أن يكون الأمر كذلك. ذلك أن الشخص يتكلم من موقع يفتح له مجال وعيه ومعرفته، ولكن لا يستطيع في الآن عينه رؤية الموقع الذي يتكلم منه، إذ سيكون في هذه الحال أسير لا وعيه. وبمعنى آخر، إنه لا يستطيع تقديم مبرراته وفي الآن عينه ضمان كونها مبرراته هو كلياً، أي ضمان استقلاليتها عن رغباته وأهوائه. وهذا هو سبب لجوئنا إلى الآلهة كي تشهد على طيب إيماننا. إلا أن آغا ممنون كان صادقاً على الأغلب في قناعته بأن مصالح اليونان وانتصارهم على طروادة، كانت أهم بما لا يقاس

من حياة ابنته. وكذلك، فمن الأرجح، بأن فعل تضحيته هذا (بابنته) كان يخفي دافعاً آخر من نوع ما، لم يكن بمقدور زوجته أن تصفح عنه. قتلت لوكريسيا نفسها لأنها كانت تعتقد بأنه من الأشرف لزوجة رومانية ذات مقام رفيع أن تتحمل الموت من أن تتعرض للاغتصاب، إلا أن البعض تساءل حول ما إذا كانت المسألة تتعلق بالأحرى بعقاب على المتعة المفرطة الكامنة في التعرض لفعل الاغتصاب ذاته. وإذا أخذنا مثلاً اكثر عمومية وشيوعاً، فيمكن التساؤل حول ما إذا كان ادعاء واجب عدم رغبة ما يملكه الجار أو اشتهائه، يعني بالضرورة أن المرء متحرر من مثل هذه الرغبات؟ وبالتأكيد فإنه من الأكثر واقعية الافتراض بأن الدفاع المستميت عن مثل هذه القوانين يحدث تحديداً عندما يضْمِر المرء مثل هذه الرغبات. إنما هل يعنى هذا إذاً، أن السلطة المتعالية تكمن، في نهاية المطاف، في رغبة بلا قانون؟

من المحال أن يكون الأمر كذلك. لأنه، لو كان كذلك، لما التزم أحد بأي كلمة من أي نوع كان، حتى بكلامه هو ذاته. سينهار عندها التمييز بين الحقيقي والزائف، ولا تعود للكلمات عندها من قيمة سوى كونها مجرد أصوات. لا يمكن قيام أي مجتمع، أو أي استمرارية، عندما تفقد الكلمات مبدئياً كل قوة الإلزام التي تتمتع بها، وعندما لا يعود أحد يعوّل عليها. يصبح كل من المجتمع والاستمرارية ممكنان لأن للكلمات قيمة، بحيث يعني قول أي شيء قولاً يعتقد المرء أنه حقيقي، أو يتمنى أن يعتقد المستمع إليه أنه حقيقي وبالتالي لا يعود السؤال يتمثل في معرفة هل أن الرغبة محددة ببعض القوانين أم لا، بل هو يتمثل في اكتشاف ما هو نوع هذه القوانين.

ولقد سبق أن رأينا أن حظرالقتل هو أحد هذه القوانين. وأود أن

أضيف أنه يجب عدم الخلط بين هذا الحظر والقانون الوضعي الذي يعاقب على القتل. ذلك إنه حتى ولو أدانك القانون، فإنه لا يستطيع أن يجعلك تشعر بالذنب. وإذا كان الشعور بالذنب يظهر حتى في فعل يتماشى مع القيم الاجتماعية، من مثل قتل العدو، فذلك لأننا نكون، في مثل هذه الحال، بصدد قضية رغبة غامضة تثير بحد ذاتها الذنب والندم.

ليس هذا الحظر هو الحال الوحيدة لقانون يحدث آثاره من حيث لا أحد يدري من أين. وهكذا، يحدث أحياناً أن أخطئ بصدد دوافع فعلي، بحيث أرجعها إلى المصلحة العامة، أو مصلحة المجموعة. وقد أفعل ذلك عن حسن نية بمعنى إنني لا أشك البتة، ومن باب أولى من دون الاعتراف بأي رغبة من أي نوع كانت من جانبي بالكذب، ومن دون استغلال حسن ثقة مستمعي بعلم مني. وهكذا قد يكون تعبير «خداع النفس من دون علم منا «بلا معنى إذا كنت كياناً واحداً متكاملاً. ولو كان الأمر كذلك، فسأكون على الأغلب ما أقوله، أي سأكون الخطاب الذي أشير فيه إلى نفسي بالضمير«أنا». وعلى العكس، فإذا كان لهذا التعبير من معنى، فإنه سيتضمن عندها كون جزء مني سيفلت من معرفتي، ومن مرجعيتي كليهما، وأن الدافع الحقيقي سيظل خارج خطابي. وهو ما يبدو عليه الأمر في الحقيقة. إذ إن الحقيقة المخدوعة مخدوعة على مستوى انسجامها الذاتي وذلك بعدة أساليب متنوعة، بما فيها تسترها ذاتها، هذا إذا لم نقف عند النتائج الكارثية أحياناً التي تندرج عن كذبة بريئة ولا إرادية، وهي نقطة تفوت فلسفات الفعل بشكل منتظم. قد يتذكر القارئ حجج أرسطو بصدد «خطأ الحكم» (Amartia) الذي يشكل عالم التراجيديا. وهو ما يؤدى بنا إلى قانون آخر، يمكن صياغته كالآتي. وكما قد أشعر بالذنب بصدد رغبة أجهلها، كذلك أيضاً أظل

مسؤولاً عن كذبتي التي أجهلها بصدد حقيقة ما، حتى من دون التعرض للمحاكمة. وأقصد بذلك أنه يجب عدم الخلط بين هذا القانون والمعيار الذي يمنع علينا الكذب بالنتيجة. إذ إن المعيار في هذه الحال هو قيمة في حين أن القانون هو واقع، تبعاً للتمييز الذي حمَّلهُ كيلسن الكثير من الوزن.

أطلق فرويد على هذا القانون تسمية «عودة المكبوت» الذي يعني من وجهة نظر التحليل النفسي، بمشكلة الثالث، أو الإله المهيمن. ومن الواضح كذلك أن التحليل النفسي يحضنا على البحث عن هذا الثالث في مجال الرغبة. على أن المقصود هنا ليس الرغبة بالمعنى الشائع للكلمة، حيث تشكل نقيض القانون، وإنما بالأحرى تلك الرغبة التي يمحضها القانون كيانها. وإذا كانت الرغبة من لحم، فإن القانون هو عظمها (الذي يسندها)، فكيف يتسنى ذلك؟

يشيع كلام المحللين النفسيين عن «البنية الثلاثية للأوديب. إلا أن توصيفاتهم الفعلية، كما هو حال توصيفات فرويد لا تبرر عملياً استخدام هذا المصطلح. نسمع فقط عن الطفل وأبيه، الذي هو غريمه، والذي يعطى لنزوات القتل لديه حقيقتها الأثرية على شكل قتل الأب، في الآن عينه الذي يجتذب فيه هذا الأب مقادير متساوية من الحب والحقد. وهو ما يساوي اثنين، أي تحديداً، الأول الذي يملك والآخر الذي يرغب في أن يملك، في حين تكون الأم موضوع هذا التنافس.

هناك شيء لا يستقيم بصدد هذا التوصيف. إن الأم هي قطعاً أبعد من أن تكون مجرد موضوع. ومنها تحديداً يأخذ الطفل العناصر التي يشكل منها حاجاته التي تتحول بذلك إلى مطالب، والتي يضاف إليها منذ ذلك الحين فصاعداً طلب أن يكون محبوباً. يعترف المحللون حقاً بأهمية الحب الأمومي، إلا أن اجتراراتهم الفكرية

حول قضية جرعات الحب هذه، الأنسب لبناء السواء، تجانب فعلاً النقطة الحاسمة، المتمثلة تحديداً في كون الحب الأمومي ليس مفتوح النهاية، بل هو مقيد بالبقاء ضمن علامات ـ حدودية تستخدم على وجه الدقة للحفاظ عليه كونه حباً خالصاً، مفرّغاً من أي رغبة جنسية. وهو ما يعادل القول بأنه يقع على عاتقها، في المقام الأول، مهمة إدخال الطفل في ما يمكن تسميته «النظام الرمزي».

ومع ذلك يتعين على العلامة ـ الحدودية أن تندرج في اسم تدل على ذاتها من خلاله، وهي جد مندرجة في الاسم الذي ينقل إلى الطفل، والذي يحدد له موقعاً في نسب معين. وإذا كانت السلالة أبوية، فسيكون هذا الاسم هو اسم الأب باعتباره «اسم استمرارية» مرادف، إذا شئنا القول، لجسده الخالد، وهو الدال على العلامة ـ الحدودية عبر الأجيال. أما إذا كانت السلالة أموية، فإن واقعة حمل اسم جماعة سلالة الأم هي التي تدل على قانون حظر سفاح المحارم معها، أو مع أي إمراة أخرى يمكن أن تسمى «أماً» وذلك عندما تمتزج السلالة الأموية مع نظام تصنيف للقرابة. تتمثل النقطة الحاسمة في أنه يتعين على الطفل أن يَخْبر دلالة الاسم هذه في لحظة ما عندما يدرك أن هناك علاقة بين رغبة أمه وبين القضيب الذي هو العضو الذي يحمله زوج الأم، والذي يدعوه الطفل «الأب» سواء أكان الشخص الوحيد الذي يحمل هذا الاسم أم كان هناك عدد من الآباء، كما هو الحال حين تمتزج السلالة الأبوية ذاتها مع نظام تصنيف للقرابة. لا تعني «الأبوة» (Pater) بالضرورة «المُنْجِب» (Genitor). إذ هناك مجتمعات تجهل دور الأب في الإخصاب. وحتى ولو سلمنا بذلك، فإنه من الصعب التصديق، بأنه يفوت أي جماعة إنسانية ملاحظة وجوب التزاوج، كي يولد طفل. ومع ذلك، فقد يختار مجتمع ما تجاهل هذه الحقيقة، وإرجاع الحمل إلى روح

ما. على كل حال، فإن اقتران خبرة العلامة ـ الحدودية، أو خبرة اسم (الأب) الذي يُحظر على الأم أولاً وعلى الطفل من بعدها الخلط بين الجنسية والرقة العاطفية ـ بإدراك علاقة رغبة الأم بالقضيب يكفي لجعل الطفل يشعر بأنه محروم من أي شيء قد يحتاجه كي يصبح كل شيء بالنسبة إلى الآخر، بحيث يقع ضمن سلطة تشريع صورة تحولت إلى رمز نقص الكيان، أي تحديداً، صورة القضيب. يشعر الطفل، في علاقته مع هذه الصورة غير المرآوية، بعدم كمال ذاته أو تمامها، وعدم الرضى عن صورة جسده، والتي جل ما يمكن أن يظهر عليها هو نقص صورة القضيب، ذلك أن هذه الصورة غير المرآوية تسبب ذلك الإحساس بالطفيلية التي تجعل نافلاً كل ما هو حاصل عليه، كما أنها سبب الإحساس بالهوية المفقودة التي تدفع عبثاً إلى التماهيات التي لن تستردها أبداً. ولكي يعوض عن نقص كيانه، قد يلجأ الطفل إلى التوظيف النرجسي للمنطقة التناسلية. إلا أن لهذا التوظيف النرجسي أخطاره، إذ لو كان الطفل راضياً كلياً عن صورته ولا شيء عداه، فأي مكان يبقى عندها لأي موضوع كان؟ في الواقع، إن حظر سفاح المحارم الذي يحدد الكبت الأوليّ، والذي تتضح آثاره خارجاً عن علم الشخص وسيطرته، هو القانون الذي يحكم تكوين موضوع الرغبة.

ذلكم هو سبب أهمية إعطاء جواب على السؤال ذي الطابع العظامي الذي يطرحه الشخص ـ والمتعلق بكونه «كاملاً» أم لا، والمتعلق كذلك بكونه قضيباً أم لا ـ وهو جواب ينص على أن الشخص ليس هو شيئاً من هذا القبيل (ليس قضيباً)، مما يرسخ فوراً نقص كيانه، وهو ما يشكل باختصار الجواب الذي يضع حداً نهائياً للقضيبية. تقع هذه المهمة، المعروفة باسم التسوية الأوديبية، على عاتق الرجل الذي يملك السلطة في الدائرة المنزلية، والذي يخاطبه

الطفل كونه أباً. ذلك أنه، حتى في المجتمعات الأموية، فإن السلطة المنزلية تعود إلى الزوج، ليس بالضرورة بما هو المنجب، بل بسبب كون الأم التي تعتمد حياة الطفل حتماً على حبها، تبدو كونها كياناً كليّ القدرة أو كونها نزوة خالصة: حيث تعطي أو تمنع كل شيء.

يبدو الآن بوضوح أن هذا الرجل، أي الأب، قد يشكل فعلاً الثالث الواقعي الحي، ومع ذلك فإنه مجرد الوكيل أو الممثل للقانون الوحيد الذي يمكن للمرء أن يصفه بشيء من الثقة بالكونية، والذي ينتمي إليه في نهاية المطاف ما يمكن أن أطلق عليه «السيادة الصورية» وإذا أردنا الكلام بدقة، تبدو عقدة الأوديب مكونة من أربعة حدود وليس ثلاثة(*).

وعليه، فهل من الممكن وجود مفهوم للسيادة، أو على أي حال مفهوم يمكن تعريفه بطريقة أخرى من خلال المرجعية الاجتماعية للقانون ومؤسسة السلطة؟ يقدم لنا العرض الوارد أعلاه كل المبررات للتفكير بأن هناك سيادة بالفعل، وهي سيادة تتمثل في التخلي عن الخاصية الحاسمة لكل سيادة، أي خاصية «سن القانون وخرقه».

تقول الرواية، بأن جنرالاً عسكر مع جيشه عند سفح جبل، بعد تحقيق انتصار عظيم. وحين رفع رأسه، رأى رجلاً جالساً على الجبل فوقه. استشاط غضباً، فصعد وصرخ بالرجل سائلاً إياه: «من تكون

(*) جرى العرف في أوساط التحليل النفسي وأدبياته الحديث عن المثلث الأوديبي المتمثل بالطفل، والأم والأب مما يشكل المقومات الثلاثة التقليدية لهذا المثلث. ويعيد المؤلف صياغة هذا المفهوم بإضافة البعد الرابع، أو الحد الرابع الناظم للعلاقة بين أركان الثالوث وهو القانون، مما يجعل العلاقة الأوديبية رباعية. وهي إضافة ذات وزن حاسم في تبيان دور القانون الميزان الذي يضبط العلاقة بين هذا الثالوث، ويدخلها في النظام الرمزي الذي يميز الشرط الإنساني ويجعله ممكناً.

كي تتجرأ على الجلوس أعلى مني؟» أجاب الرجل «يا سيدي» أتسألني من أكون من دون أن تخبرني من تكون أنت؟». «أنا على رأس هذا الجيش الذي تراه هناك في الأسفل». «ومن هو فوقك؟». «بالطبع الفيلد مارشال». «وفوق الفيلد مارشال؟». «فقط الملك هو فوق الفيلد مارشال؟». «ومن فوق الملك؟». «لا شيء فوق الملك». حسناً، أنا هو هذا اللاشيء، قال الرجل، مشيراً بذلك إلى النقطة التي نكون عندها كلنا متساوين ـ بالرغم من أننا قد لا نكون جميعاً على دراية متساوية بذلك.

ثبت المصطلحات

عربي	فرنسي	إنجليزي
الآخر الكبير	Le Grand Autre (A)	Big Other (A)
أخيولة	Fiction	Fiction
اسم الأب	Nom du père	Name of father
امتناع (قاعدة)	Abstinence (Règle de)	Abstinence (Rule of)
أنا	Moi	Ego
إنكار	Dénégation	Negation
تتابع	Diachronie	Diachrony
تجاذب وجداني	Ambivalence	Ambivalence
تحويل (طرح، نقلة)	Transfert	Transference
تداع حر (قاعدة)	Association libre	Free Asociation
تزامن	Synchronie	Synchrony
تماه	Identification	Identification
تماهٍ مرآوي	Identification Speculaire	Specular Identification
تمثل	Représentation	Representation
حظر سفاح المحارم	Tabou de l'inceste	Taboo of Incest
خصاء	Castration	Castration
خيالي	Imaginaire	Imaginary

Signifier	Signifiant	دال
Wish	Désir	رغبة
Symbolic	Symbolique	رمزي
Phobia	Phobie	رهاب (خواف)
Symptome	Symptôme	عارض
Return of the Repressed	Retour du refoulé	عودة المكبوت
Symbolic Phallus	Phallus symbolique	قضيب رمزي
Proposition	Proposition	قضية
Repression	Refoulement	كبت
Metonymy	Métonymie	كناية
Unconscious	Inconscient	لاوعي
Idealization	Idealisation	مثلنة
Paternel Metaphore	Métaphore paternelle	مجاز أبوي
Signified	Signifié	مدلول
Specular	Spéculaire	مرآوي
Mirror Stage	Stade du miroir	مرحلة المرآة
Resistance	Résistance	مقاومة
Propositional Attitude	Attitude propositionelle	موقف قضوي
Enonciation	Enonciation	نطق
Formalised Theory	Théorie formalisée	نظرية مصورنة
Obsession	Obsession	وسواس

المراجع

1 ـ العربية

كتب

لابلانش، جان وج. ب. بونتاليس. **معجم مصطلحات التحليل النفسي**. ترجمة مصطفى حجازي. ط 4. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2002.

2 ـ الأجنبية

Books

Adams, J. N. *The Latin Sexual Vocabulary*. London: Duckworth, 1982.

Allingham, Michael. *Unconscious Contracts: A Psychoanalytical Theory of Society*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, [1951].

Austin, John Langshaw. *How to Do Things with Words*. Edited by J. O. Urmson and Marina Sbisà. 2nd ed. Oxford: Clarendon

Press, 1975. (William James Lectures; 1955)

Badcock, C. R. *Madness and Modernity: A Study in Social Psychoanalysis*. Oxford, England: B. Blackwell, 1983.

Baker, Gordon P. and M. S. Hacker. *Wittgenstein, Meaning and Understanding: Essays on the Philosophical Investigations*. Reprint with Corrections. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

Balentine, Samuel Eugene. *The Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*. Oxford, [Oxfordshire]; New York: Oxford University Press, 1983. (Oxford Theological Monographs)

Bloy, Léon. *Le Salut par les juifs*. Paris: [s. n.], 1914.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge, MA: MIT Press, 1983. (Studies in Contemporary German Social Thought)

Bourdieu, Pierre. *Choses dites*. Paris: Editions de Minuit, 1987. (Le Sens commun; 78)

Burkert, Walter. *Greek Religion*. Translated by John Raffan. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Burns, James Henderson (ed.). *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450*. Cambridge, [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1988.

Caldwell, Richard. *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*. New York; Oxford: Oxford University press, [1989].

Currie, Gregory. *The Nature of Fiction*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.

Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, [Oxfordshire]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1984.

Davies, Martin. *Meaning, Quantification, Necessity: Themes in*

Philosophical Logic. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1981. (International Library of Philosophy)

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated, with an Introduction by David B. Allison; Preface by Newton Garver. Evanston, Ill: Northwestern University Press, 1973. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy)

Desanti, Jean-Toussaint. *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*. Paris: Editions du Seuil, 1975. (L'Ordre philosophique)

Dover, Kenneth James. *Greek Homosexuality*. London: Duckworth, 1978.

Dumézil, Georges. *Idées romaines*. [Paris]: Gallimard, 1969. (Bibliothèque des sciences humaines)

Dummett, Michael A. E. *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth, 1978.

Eco, Umberto. *Les Limites de l'interprétation*. Trad. de l'italien par Myriem Bouzaher. Paris: B. Grasset, 1992.

Elster, Jon. *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1989. (Studies in Rationality and Social Change)

Frazer, James George. *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend, and Law*. London: Macmillan, 1919. 3 vols.

———. *Psyche's Task, a Discourse Concerning the Influence of Superstition on the Growth of Institutions*. London: Macmillan and co., 1909.

Freud, Sigmund. *La Naissance de la psychanalyse: Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans, 1887-1902*. [Paris]: Presses universitaires de France, 1956.

———. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud.* Translated from the German under the General Editorship of James Strachey in Collaboration with Anna Freud; Assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. London: Hogarth Press, [1953-1974]. 24 vols.

Vol. 2: *Studies on Hysteria (1893-1895)*, by Josef Breuer and Sigmund Freud.

Vol. 6: *The Psychopathology of Everyday Life (1901).*

Vol. 13: *Totem and Taboo and Other Works (1913-1914).*

Vol. 18: *Beyond the Pleasure Principle, Group Psychology and Other Works (1920-1922).*

Gauchet, Marcel. *Désenchantement du monde: Une Histoire politique de la religion.* [Paris]: Gallimard, 1985. (Bibliothèque des sciences humaines)

Geffray, Christian. *Ni père ni mère: Critique de la parenté, le cas makhuwa.* Paris: Editions du Seuil, 1990.

Glowczewski, Barbara. *Du rêve à la loi chez les Aborigènes: Mythes, rites et organisation sociale en Australie.* Paris: Presses universitaires de France, 1991. (Ethnologies)

Grant, Robert McQueen and David Tracy. *A Short History of the Interpretation of the Bible.* 2nd ed., rev. and enl. London: [SCM Press], 1984.

Greider, William. *Secrets of the Temple: How the Federal Reserve Runs the Country.* New York: Simon and Schuster, 1987.

Hobbes, Thomas. *Leviathan.* Edited by Richard Tuck. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Hoffmann, Geneviève. *La Jeune fille, le pouvoir et la mort dans l'Athènes classique.* Paris: De Boccard, 1992. (De l'archéologie à l'histoire)

Hooker, Morna Dorothy. *From Adam to Christ: Essays on Paul.* Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.

Jakobson, Roman. *Selected Writings.* S-Gravenhage: Mouton & Co., 1962 - 1988. 8 vols.

Vol. 2: *Word and Language.* The Hague: Mouton, 1971.

Jones, Ernest. *Essays in Applied Psycho-Analysis.* London: Hogarth Press, 1951. 2 vols. (International Psycho-Analytical Library; no 40-41)

Kantorowicz, Ernst Hartwig. *Frederick the Second, 1194-1250.* Authorized English version by E. O. Lorimer; with Seven Maps. London: Constable and co. ltd., [1931]. ([Makers of the Middle Ages])

Kardiner, Abram. *L'Individu dans sa société: Essai d'anthropologie psychanalytique.* Avec un avant-propos et deux études ethnologiques de Ralph Linton; Introd. de Claude Lefort; trad. de l'anglais par Tanette Prigent. [Paris]: Gallimard, 1969. (Bibliothèque des sciences humaines)

Katz, Jerrold J. *Cogitations: A Study of the Cogito in Relation to the Philosophy of Logic and Language and a Study of them in Relation to the Cogito.* New York; Oxford: Oxford University Press, 1988.

Kelley, Donald R. *The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition.* London; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990.

Kelsen, Hans. *General Theory of Norms.* Translated by Michael Hartney. Oxford, [England]: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1991.

Kirk, Geoffrey Stephen and John Earle Raven. *The Presocratic Philosophers; a Critical History with a Selection of Texts.* Cambridge, [England]: University Press, 1957.

Kroeber, Alfred Louis. *The Nature of Culture*. [Chicago]: University of Chicago Press, [1952].

Kutsch, Ernst. *Verheissung und Gesetz; Untersuchungen zum sogenannten Bund im Alten Testament*. Berlin; New York: De Gruyter, 1973. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Beihefte; 131)

Lacan, Jacques. *Ecrits: A Selection*. Translated from the French by Alan Sheridan. London: Tavistock Publications, 1977.

———. *L'Ethique de la psychanalyse: 1959-1960*. Texte établi par Jacques-Alain Miller. Paris: Editions du Seuil, 1986. (Le Champ freudien, nouvelle série)

Laplanche, Jean and J. B. Pontalis. *The Language of Psycho-Analysis*. With an Introd. by Daniel Lagache. Translated by Donald Nicholson-Smith. London: Hogarth Press, 1973. (International Psycho-Analytical library; no. 94)

Leeuw, Gerardus van der. *La Religion dans son essence et ses manifestations: Phénoménologie de la religion*. Trad. Jacques Marty. Edition française refondue et mise à jour par l'auteur avec la collaboration du traducteur. Paris: Payot, 1955. (Bibliothèque scientifique)

Lévi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship (Les Structures élémentaires de la parenté)*. Translated from the French by James Harle Bell, John Richard von Sturmer and Rodney Needham, editor. Revised ed. London: Eyre and Spottiswoode, 1969.

———. *The Jealous Potter*. Translated by Bénédicte Chorier. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Maistre, Joseph de. *Considerations on France*. Translated and Edited by Richard A. Lebrun; Introduction by Isaiah Berlin. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Malinowski, Bronislaw. *Sex and Repression in Savage Society*.

London: K. Paul, Trench, Trubner and co., ltd; New York: Harcourt, Brace and company, inc., 1927. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)

———. *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea.* With a Preface by Havelock Ellis; with 96 Full-Page Plates and Figures. London: G. Routledge and Sons, 1929.

Mally, Ernest. *Grundgesetze des Sollens: Elemente der Logik des Willens.* Graz: Leuschner und Lubensky, Universitäts-Buchhandlung, 1926.

Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.* Translated by W. D. Halls; Foreword by Mary Douglas. London: Routledge, 1990.

McAuliffe, Jane Dammen. *Qur' anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991.

McCawley, James D. *Everything that Linguists Have Always Wanted to Know about Logic but Were Ashamed to Ask.* Oxford: Basil Blackwell, 1981.

Nicholson, Ernest Wilson. *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986.

Otto, Walter Friedrich. *Dionysus, Myth and Cult.* Translated with an Introduction by Robert B. Palmer. Bloomington: Indiana University Press, [1965].

Parker, Robert. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion.* Oxford: [n. pb.], 1900.

Rey, Jean-Michel. *Paul Valéry, l'aventure d'une oeuvre.* Paris: Ed. du Seuil, 1991. (La Librairie du XXe siècle)

Ricoeur, Paul. *The Conflict of Interpretations: Essays in Herme-*

neutics. Edited by Don Ihde. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974. (Northwestern University Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Ricoeur, Paul, Essays in Hermeneutics; [1])

Safouan, Moustafa. *L'Inconscient et son scribe*. Paris: Editions du Seuil, 1982.

———. *Lacaniana: Les Seminaires de Jacques Lacan, 1953-1963*. [Paris]: Fayard, 2001. (Histoire de la penseé)

———. *Le Transfert et le désir de l'analyste*. Paris: Editions du Seuil, 1988.

Sahlins, Marshall David. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.

———. *Stone Age Economics*. London: Routledge, 1972. (Routledge Classic Ethnographies)

———. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1978.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Cambridge, MA: MIT Press, 1985. (Studies in Contemporary German Social Thought)

———. *Verfassungslehre*. 7 unveränd. Aufl. Berlin: Duncker und Humblot, 1989.

Shahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim. *Livre des religions et des sectes. 1, Les fidèles des religions scripturaires*. Trad. avec introd. et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot. Leuven: Peeters, 1986. (Collection UNESCO d'oeuvres représentatives. Série arabe)

Strawson, Peter Frederick (ed.). *Philosophical Logic*. London: Oxford University Press, 1967. (Oxford Readings in Philosophy)

———. *Logico-Linguistic Papers*. London: Methuen, 1971.

Sykes, Stephen W. (ed.). *Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1991.

Timsit, Gérard. *Les Figures du jugement*. Paris: Presses universitaires de France, 1993. (Les Voies du droit)

———. *Les Noms de la loi*. Paris: Presses universitaires de France, 1991. (Les Voies du droit)

Trites, Allison A. *The New Testament Concept of Witness*. Cambridge, [England]; New York: Cambridge University Press, 1977. (Monograph Series - Society for New Testament Studies; 31)

Weiner, Annette B. *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin, TX: University of Texas Press, 1976.

Ziesler, J. A. *Pauline Christianity*. Rev. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990. (Oxford Bible Series)

Periodical

The Guardian: 14/1/1991.

Conference

L'Interdit de la représentation: Colloque de Montpellier (1981). Textes rassemblés par Adélie et Jean-Jacques Rassial. Paris: Seuil, 1984.

الفهرس

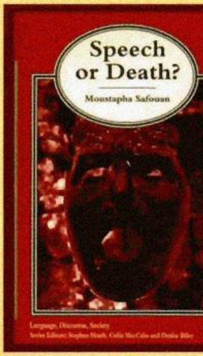
ـ ق ـ

ـ ك ـ

- ل -

- م -

الكلام أو الموت



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

مَسارُ هذا الكتاب هو سلسلةٌ متتابعة من الرؤى التي تتمحور، من أول العمل إلى آخره، حول سؤالين توأمين؟ أولهما: ما الذي يشكّل وحدةَ المجتمع؟ وهو سؤال يحاول بعض الكتاب المعاصرين الإجابة عنه من خلال دمج «الإنسان الاقتصادي» (Homo economicus) لِبنتام مع «الإنسان الاجتماعي» (Homo Sociologicus) لدوركهايم. أما السؤال الثاني فهو: كيف يحدث، رغم هذه الوحدة التي يبدو أن لا حياةَ إنسانية ممكنة خارجاً عنها، أننا نعيش كما نحلم، فرادى، تبعاً لقول كونراد؟ وهو سؤال تتم الإجابة عنه، عادةً، بشكل متعثر، من خلال الكلام عن التضحيات التي تفرضها الحضارة على الفرد ومن خلال ما تمليه من مكبوتات.

كلُّ فصل في الكتاب يؤدي إلى سؤال يحيل إلى الفصل الذي يليه، وصولاً إلى الاستنتاج، إلا أنه يمكن البدء بقراءة الفصل الذي يقع عليه الاختيار، بل إنه بالإمكان البدءُ بأية صفحة نريد.

- **مصطفى صفوان**: من أبرز المحلّلين النفسيين، اليوم، تخرّج من جامعة الإسكندرية سنة 1943، قبل أن يستقر في باريس، حيث تدرّب في التحليل النفسي ومارسه، تحت إشراف جاك لاكان. من مؤلفاته العديدة:

Etudes sur l'Oedipe (1974), *L'Inconscient et son scribe* (1982), *Jacques Lacan et la question de la formation des analystes* (1983), et *Le Structuralisme en psychanalyse* (1968).

- **د. مصطفى حجازي**: أستاذ علم النفس في الجامعة اللبنانية وجامعة البحرين. له مؤلفات عديدة. ترجم، عن الفرنسية، **معجم مصطلحات التحليل النفسي**.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 7 دولارات
أو ما يعادلها